

قام الطالب بالتقديم بالطلويع
بالحل المارر

أحمد بن تاي
د. نارود هـ كسفي

وتملك هذا العبد السقي
جامعة أم القرى
عليه السلام وأصوله
فيسم العقيدة

ابن تيمية وابن القيم في العقيدة الإسلامية

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

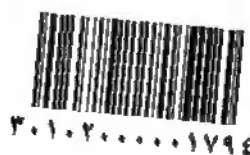
إعداد الطالب

٢٩٧٩

منيف عيسى مرزوق العتيبي

إشراف فضيلة الدكتور

بركات عبد الفتاح دوير



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠١٧٩٤



١٧٩٤

١٤٠٩ هـ

البَابُ الرَّابِعُ

الصفات الإلهية

وَتَحْتَهُ فِصْلَانِ :-

الفصل الأول : في تقسيم الصفات .

الفصل الثاني : في الصفات عند ابن رشد ،
وابن تيمية .

الفصل الأول

تقسيم الصفات

وتحت تمهيد ، وثلاثة مباحث :

تمهيد : في تعريف معنى الصفة ، والوصف .

- المبحث الأول : في تقسيم الصفات عند المعتزلة .
- المبحث الثاني: في تقسيم الصفات عند الأشعرية .
- المبحث الثالث: في تقسيم الصفات عند السلف .

...

تمهيد :

قبل أن نتكلم عن أقسام الصفات الإلهية ، ينبغي أن نعرف معنى الصفة ،
والوصف ، : فالمراد بالصفة والوصف هو أن :

الصفة : مفرد ، وجمعه صفات .

والوصف : مفرد وجمعه أوصاف .

قال في تاج العروس : " وجمع الوصف الأوصاف ، وجمع الصفة الصفات " (١) .

والصفة والوصف لغة بمعنى واحد ، يقال وصفه : بمعنى نعته .

والصفة والوصف : مصدران : كالوعد والعدة ، فيقال : وصفه يصفه وصفا

وصفة .

وأصل كلمة صفة : وصف (بكسر الواو) فنقلت الكسرة إلى الصاد ، ثم حذفت

(الواو) وهي : (فاء الكلمة) ، وعوض عنها هاء التانيث ، فصارت صفة كعدة .

وجاء في كتاب التعريفات أن الصفة : " هي الإسم الدال على بعض أحوال

الذات ، وعرفها في موضع آخر بقوله : " هي الأمانة اللازمة بذات الموصوف

الذي يعرف بها " (٢) .

وجاء في كشف اصطلاحات الفنون أن " معنى الصفة بيان المجهول ، وبيان

الأهلية للشيء وبيان معنى في الشيء " (٣) .

وأما الوصف : فهو عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من

جوهر حروفه أي يدل على الذات بصفة : كقولنا الله حي ، وعالم ، وقدير ،

ومريد ... فإن حي ، وعالم ، وقدير ، ومريد باعتبار كلام القائل أوصاف ، وكل

وصف من هذه الأوصاف دل بجوهر حروفه على معنى مقصود ، وهو : الحياة ، والعلم ،

والقدرة والإرادة (٤) ..

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي (فصل الواو من باب الفاء) ج ٦ ،

ص ٢٦٧ .

(٢) كتاب التعريفات ، للرجاني ، ص ١٣٣ .

(٣) كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي ، ج ٦ ، ص ١٢٩١ .

(٤) انظر نفس المصدر والمقحة .

وقال في تاج العروس : " .. والصفة : كالعلم والجهل ، والسواد والبياض ، وأما النحاة ، فإنما يريدون بها النعت . وهو : (أي النعت) : اسم الفاعل ، أو المفعول ، نحو ضارب ومغروب ، أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى " (١)

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الصفة والوصف لفظان مترادفان ، يدلان على معنى واحد ، فالصفة والوصف بمعنى واحد ، ولا فرق بينهما في المعنى . وقد أشار في تاج العروس إلى هذا المعنى بقوله : " صفة يصفه وصفا وصفة ، ... نعته ، وهذا صريح في أن الوصف والنعت مترادفان " (٢).

ولكن بعض المتكلمين قد فرقوا بين معنى الوصف والصفة فقالوا :

الوصف : يقوم بالواصف .

وأما الصفة : فإنها تقوم بالموصوف .

يقول التهانوي مبينا تفرقة المتكلمين بين معنى الوصف والصفة بقوله : " الصفة بالكسر هي والوصف مترادفان لغة ويعمل المتكلمين فرقوا بينهما ، فقالوا : الوصف يقوم بالواصف .

والصفة تقوم بالموصوف ، فقول القائل : زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنه كلام الواصف لصفة له ، وعلمه القاسم به صفة لا وصف " (٣) .

ويفرق القاضي أبو بكر الباقلاني - إلى حد ما - بين الصفة والوصف ، حيث يرى : أن الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ، وأن الصفة تكسب الموصوف بها الوصف ، فالوصف إذن ناتج عن الصفة ، وصادر منها .

وكذلك يرى أن الصفة قائمة بالموصوف لا يمكن أن يدخل الصدق والكذب

فيهما .

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي (فصل الواو من باب الفاء) ج ٦ ، ص ٢٦٧ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ .

(٣) كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي (المكتبة الإسلامية) ج ٦ ، ص ١٣٩٦ .

وأما الوصف : فهو قول الواصف : " الله حي " " الله قدير " وقول الواصف : " محمد تقي " فهذا الوصف الذي هو كلام مسموع ، أو عبارة عنه ، غير صفة الحياة القائمة بالله ، وغير صفة القدرة القائمة بالله ، وغير صفة التقوى التي اتصف بها محمد وقامت به .

فإذا قال الواصف : " زيد حي عالم قادر " فإن هذا الكلام وصف لزيد يمكن أن يدخله الصدق والكذب ، بخلاف الصفة فإنها موجودة قائمة بممن اتصف بها لا يمكن دخول الصدق والكذب فيها ، لأن صفات زيد موجودة قائمة بذاته يصدر الوصف والإسم عنها .

ويمدنا القاضي أبوبكر الباقلاني بهذا النص الذي يبين فيه الفرق بين الصفة والوصف ، حيث يقول :

" إن قال قائل ما الصفة عندكم ؟ وما الوصف ؟ وهل هما واحدا أم لا ؟ قيل له : أما الصفة فهي : الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ، ويكسبه الوصف الذي هو : النعت : الذي يصدر عن الصفة

وأما الوصف فهو : قول الواصف لله - تعالى - ولغيره بأنه عالم حي ، قادر ، منعم ، متفضل . وهذا الوصف ، الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى . التي لوجودها به يكون عالما وقادرا ، ومريدا .

وكذلك قولنا : - " زيد حي ، عالم ، قادر " إنما هو : وصف لزيد وخبر عن كونه على ما انتفاء وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب .

وعلم زيد ، وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والإسم عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما " (١) .

(١) التمهيد ، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، ص ٢١٣ - ٢١٥ ، فنيي بتمحيه : رتشر د . يوسف مكارثي (المكتبة الشرقية - منشورات جامعة الحكمة في بغداد . بيروت) .

وبعد أن بين القاضي أبو بكر الباقلاني أن الوصف غير الصفة ، وذكر
أن هناك فرقا بين الوصف والصفة ، أخذ يقرر أن ذلك الفرق الذي بين معنى
الوصف والصفة ليس تطريقا مطلقا ؛ بل إن الفرق بين المعنيين ثابت في بعض
الحالات دون بعض ذلك بأنه - وإن كان معنى الوصف غير الصفة - إلا أن الوصف
من حيث أن المتكلم قد تكلم به هو صفة له قائمة به تنفي عن تكلم بها الخرس
وتثبت له صفة الكلام .

ومن هنا كان كل وصف صفة باعتبار أنه كلام من تكلم به ، وهو مع ذلك
وصفا ، لكونه إخبارا عن الموصوف بما هو وصف له .

وإذا كان كل وصف صفة ، فإن العكس غير صحيح ، بمعنى أنه لا يجب أن تكون
كل صفة وصفا ، لأن العلم ، والقدرة ، والحياة ... ليسا بوصفين لشيء وإنما
هما صفتين للعالم والقادر .

وينتهي الباقلاني بعد مروره لهذه المسألة مقررا النتيجة التالية :

" وهي أن كل وصف صفة وليس كل صفة وصفا " .

وقد صرح بهذا المعنى في قوله :

" ومما يجب علمه في هذا الباب هو أن يعلم أن الوصف - وإن كان غير

الصفة التي هي الحركة ، والعلم ، والقدرة - فإنه - أيضا - صفة ، من حيث كان كلاما
للمتكلم به ، ونافيا لكونه ، ومحلا له ، عند وجوده ، بخلاف صفة من لا كلام له .

فهو في هذا الباب جار مجرى الحركة ، والسواد ، والبياض من حيث غير حكم

الموصوف به ، وأوجب له حكما لا يجب إلا بوجوده ، فهو لذلك صفة للمتكلم به ، وهو

- أيضا - وصف لغيره ، ودلالة على وجود شيء به - إذا كان قولنا صدقا ليس

بكذب - .

فيجب لذلك أن يكون كل وصف صفة من حيث كان قولاً ، وكلاماً ، ومكباً للمتكلم
المخبر به حكماً ، وإن كان مع ذلك الوصف لكونه إخباراً عما يوجد بما هو وصف
له .

ولا يجب أن يكون كل صفة وصفاً ، لأن العلم والقدرة لهما بوصفان لشيء
ولا خبرين عن معنى من المعاني ، وإن كانا صفتين للعالم والقادر .

فكل وصف صفة ، وليس كل صفة وصفاً .

وهذا جملة القول في الإخبار عن حقيقة الوصف والصفة (١) .

وعلى هذا فإن القاضي أبوبكر الباقلاني قد مال ميلاً شديداً إلى التفرقة
بين معنى الوصف والصفة ، وذكر أن معنى الصفة غير معنى الوصف ، ومع ذلك فإنه
قد قرب شقّي الطرق بين معنى الوصف والصفة حتى كأنه كاد أن يقول إن معنى
الصفة والوصف مترادفان .

وأما إذا رجعنا إلى الإمام ابن تيمية فإنه نجد أنه يرى أن الصفة والوصف
بمعنى واحد وأنهما مترادفان ، ويرى - رحمه الله - أن كثيراً من المتكلمين قد
أكثروا من الفروق بين معنى الوصف والصفة ، ولكن الحق خلاف ما ذهبوا إليه ، والتحقيق
في هذه المسألة هو أن الوصف والصفة بمعنى واحد ، وأنهما مترادفان ، وأن الوصف
في حقيقة الأمر يشوّل إلى الصفة . وقد صرح - رحمه الله - بهذا المعنى فـي
قوله :

" والصفة مصدر وصف الشيء أمثله وصفا وصفة مثل : وعد وعدا وعده ، ووزن
وزنا وزنه . وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول كما يسمون المخلوق خلقاً ،
ويقولون درهم ضرب الأمير ، فإذا وصف الموصوف بأنه " ومع كل شيء رحمة وعلما "
سمي المعنى الذي وصف به - بهذا الكلام - صفة ، فيقال : للرحمة ، والعلم ،
والقدرة : صفة بهذا الاعتبار هذا حقيقة الأمر .

(١) التمهيد ، للباقلاني ، ص ٢١٦ .

وكثير من " متكلمة الصفاتية " يُفرّقون بين الوصف والصفة ، فيقولون :
الوصف : هو القول .

والصفة : المعنى القائم بالموصوف .

وأما المحققون : فيعلمون أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول
تارة (أي كلام الوصف الذي هو الوصف) وعلى المعنى أخرى " (١) . يريد بذلك
أن الوصف والصفة بمعنى واحد .

وقد أكّد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" والصفة والوصف : تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف ، كقول
الصحابي في (قل هو الله أحد) (٢) أحبها لأنها صفة الرحمن (٣) .

وتارة يراد به المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم والقدرة ، ...

والكلابية ومن اتبعهم من الصفاتية قد يفرّقون بين الصفة والوصف ،
ليجعلوا :

- الوصف هو : القول : (أي كلام الوصف عندما يقول : زيد كريم) .

- والصفة : المعنى القائم بالموصوف .

وأما جماهير الناس فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة والوصف مصدر
في الأصل كالوعد والعهدة والوزن والزنه ، وأنه يراد به تارة هذا ، وتارة
هذا " (٤)

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٤٠-٣٤١ .

(٢) سورة الإخلاص : آية ١ .

(٣) رواه البخاري في (كتاب التوحيد - باب في دعاء النبي أمته إلى توحيد

الله تبارك وتعالى) انظر : فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ،

ورواه النماشي في (كتاب الافتتاح - باب الفصل في قراءة قل هو الله

أحد) انظر : سنن النماشي بشرح السيوطي وحاشية السندي ج ٢ ، ص ١٧١ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٢٥ .

ونستخلص - مما سبق - أن الحق هو: - أن الوصف والصفة بمعنى واحد
وأنهما مترادفان ، وإلى هذا الرأي ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية .

ولكن بعض المتكلمين قد فرقوا بين معنى الوصف والصفة وأكثروا فـي
الفروق بينهما ، قال في تاج العروس مشيراً إلى ما بين الناس من خلاف فـي
هذه المسألة :

" وصفه يصفه وصفا وصفه ... نعته وهذا صريح في أن الوصف
والنعت مترادفان ، وقد أكثر الناس من الفروق بينهما ولا سيما علماء الكلام
وهو مشهور " (١) .

وقد اتفق أهل القبلة على أن الله واحد ، موصوف بكل صفات الكمال ، ومنزه
عن كل نقص ؛ ولكنهم - بعد ذلك - يختلفون في فهم معنى التوحيد والتنزيه ،
ومعرفة ما هو كمال ، فيجب - حينئذ - إثباته لله ، وما هو نقص ، فيجب تنزيهه
الله عنه .

فمعنى التوحيد عند أهل الحديث والسلفيين المتبعين ما جاء في الكتاب
والسنة وما أثر عن الصحابة والتابعين وأئمة الدين - هو أن الله واحد في ملكه
وأفعاله لا شريك له ، وواحد في ذاته وصفاته وأسمائه لانظير ، ولا سمي ، ولا شبيه
له ، وواحد في إلهيته وعبادته فلا معبود بحق إلا هو سبحانه وتعالى . وأن
التوحيد الذي بعث به الرسل وأنزلت به الكتب ينقسم إلى أنواع ثلاثة (٢) :

- توحيد الربوبية والملك .
- توحيد الأسماء والصفات .
- توحيد الإلهية المبني على إخلاص جميع أنواع العبادة لله من المحبة ،
والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، والدعاء ..

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي ، ج ٦ ، ص ٢٦٦ .

(٢) راجع : تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ، للشيخ سليمان بن
عبد الله بن عبد الوهاب ، ص ٣٢ - ٤٢ .

ويريدون بالتنزيه : أن الله منزّه عن الشريك في الملك ، والعبادة ، ومنزّه عن النظير والند والشبيه ، والمثيل ومنزّه عن اتخاذ صاحبة والولد والبنات ومنزّه عن العجز والإعياء والتعب ، والفقر ..

وبعبارة موجزة فإنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصف به رسوله - صلى الله عليه وسلم - وينزهونه عما نزه الله عنه نفسه في كتابه ولسان لسان رسوله .

وأما الأثامرة : فالتوحيد عندهم هو نفي التعدد ، ونفي الإثنية ؛ وذلك لأنهم توهموا أن معنى الإله : هو القادر على الاختراع . فكان غاية سعيهم هو تقرير توحيد الربوبية بمعنى أن خالق العالم والمتصرف فيه هو واحد لا شريك له .

وأما التنزيه فقد دل الأثامرة فيه ؛ ذلك بأنهم توهموا أن اثبات الصفات الخبرية كالعلو والوجه واليد والإصبع والساق والقدم والأفعال الاختيارية كالإستواء والنزول والعجب والإتيان - يقدح في تنزيه الخالق ويغني إلى التشبيه والتمثيل . ولهذا أقحموا في التنزيه نفي علو الله على خلقه ، ونفي الصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية .

وأما المعتزلة : فقد أدخلوا نفي الصفات ، والقول بخلق القرآن ، ونفي العلو والإستواء والصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية في مسمى التوحيد .

وكذلك عدوا إنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار من التنزيه الذي يجب لله تعالى ، وكذلك رأوا أن كمال الله وتنزيهه من فعل القبيح في أن يخلق العبد أفعاله الاختيارية ، وذلك - على حد زعمهم - حتى يثبتوا أن الله عادل في أفعاله . فعادام العبد مكلفاً فمن عدل الله أن يكون العبد موجداً لأفعاله .

وهكذا نجد أن المعتزلة بسبب طرق سلوكها ، وأوهام توهموها ، وشبهه اعتنقوها ، جعلتهم يوغلون في التنزيه بلا رفق ، ويفهمون التوحيد والتنزيه



فهما مخالفان لمذهب أهل الحق .

ولهذا نجد القاضي عبد الجبار يعرف التوحيد معبرا بذلك عن وجهة نظر بعض (١) المعتزلة في فهم معنى التوحيد ، فيقول :

" التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يعبر الشيء واحدا

فأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من العبادات وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعا ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحدا " (٢) .

وهكذا نجد أنه لم يتعرض - في هذا التعريف - لتوحيد الألوهية — لأن قريب ولا من بعيد ويكاد الأمر أن يكون كذلك فيما يتعلق بتوحيد الربوبية .

(١) نظرا لامتداد المعتزلة على العقل ، وقلّة تمويلهم على نصوص النقل سواء من الكتاب أو السنة ، ونظرا لما منحوه لأنفسهم من حرية في السراي فإننا نجد كثرة اختلافاتهم حول المسألة الواحدة ، مما جعل التلميذ يخالف أستاذه ، والإبن والده ، بحيث قلما نجد اتفاقهم على قول واحد ، ومن هنا اختلفت تعريفاتهم للتوحيد .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٢٨ .

المبحث الأول

تقسيم الصفات عند المعتزلة

لقد كثر اختلاف المعتزلة حول بعض المسائل ، وتعددت أقوالهم تبعاً لهذا الخلاف ، وعندما اتحدت من تقسيم الصفات عند المعتزلة ، فسادكر رأي بعضهم .

قسم أبو الهذيل العلاقات صفات الله إلى صفات ذات ، وصفات فعل (١) .

ونريد أن نعرف مراد أبي الهذيل من تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل .

وإذا كان السلفيون قد قسموا صفات الله إلى صفات ذات وصفات فعل وقالوا: إن تلك الصفات قائمة بذاته سبحانه ، فهل وافق أبو الهذيل هذا السلف على ذلك ، أم أنه يذهب إلى أن صفاته عين ذاته ؟ وأنه ليس هناك صفات زائدة على الذات كما هو مذهب سائر المعتزلة .

وسوف أذكر تعريف أبي الهذيل للعلاقات لصفات الذات وصفات الفعل أولاً ، ثم أبين مذهب أبي الهذيل في كيفية استحقاق هذه الصفات ثانياً .

تعريف صفات الذات عند أبي الهذيل :

لقد عرف أبو الهذيل صفات الذات: " بأنها التي لا يجوز أن يوصف بها شيء بأفدادها ، ولا بالقدرة على أفدادها ، كقولنا : " الله عالم " فإن هذا الوصف لا يصح أن يوصف به شيء - سبحانه - بنفسه ولا بالقدرة على فده ، وهو : " الجهل " وكقولنا : " قادر " وكذا باقي الصفات الذاتية " لا يوصف الله - سبحانه - بأفدادها ولا بالقدرة على أفدادها كالعجز والموت ... " (٢) .

(١) انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥ و ١٨٦ .

(٢) تاريخ الفرق الإسلامية ، ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، على مصطفى

الفرابي ، ص ١٥٨ .

تعريفات صفات الفعل عند أبي الهذيل :

وأما صفات الفعل فقد عرفها : " بأنها التي يجوز أن يوصف البارئ - سبحانه - بأفعالها ، وبالقدرة على أفعالها : كالإرادة ، فإنه يصح أن يوصف الله بهما وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره . وكذلك الحب والرغبة يصح أن يوصف بهما وبالقدرة على أن يوصف بهما وهما البغض والسخط " (١) .

كيفية استحقاق البارئ لمفاتيح الذات وأنها هي الذات :

يرى أبو الهذيل العلاف أن المعاني الذاتية كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع والبصر ، والقدم (بالكسر) والعزة والعظمة ، وجلاله وكبريائه سبحانه وسائر صفاته الذاتية هي نفس ذات الله ، فهو سبحانه يستحقها بمعنى أن المعاني هي الذات وليست أمرا زائدا على الذات ، فعلم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، وهو حي وحياته هي هو وقدمه بقدم هو الله

وحكى ذلك عنه أبو الحسن الأشعري بقوله : " وقال "أبو الهذيل" : ... هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك في سمعه ، وبصره ، وقدمه ، وعزته ، وعظمته ، وجلاله ، وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته " (٢)

ويؤكد نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل في موضع آخر بقوله : " ... وقال أبو الهذيل " معنى أن الله قديم إشباق قدم لله هو الله " (٣)

وقال :- أيضا - وأما " أبو الهذيل " من المعترلة فإنه أثبت العزة والعظمة ، والجلال ، والكبرياء ، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وقال : - هي البارئ كما قال في العلم والقدرة ، فإذا قيل له : العلم هو القدرة ؟ قال خطأ أن يقال : هو القدرة ، خطأ أن يقال هو : غير القدرة " (٤) .

ويوضح لنا أبو الهذيل معنى قوله : إن الله عالم بعلم هو هو ، وقدرته هي هو ، وقدم هو هو ، فيقول : " ... إذا قلت إن الله عالم ، (فقد أثبت لله علما) (٥) هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ودلت على معلوم كان أو يكـون .

(١) تاريخ الفرق الإسلامية ، على مذهب الفرائي ، ص ١٥٨ .

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥ .

(٣) المعتمد نفسه ، ص ١٨٠ .

(٤) المعتمد نفسه ، ص ١٧٧ .

(٥) في الأصل " ثبت له علما هو الله " وحررت العبارة لتوضيح المعنى .

وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هي الله - سبحانه - ودللت على مقدور ، وإذا قلت لله حياة - أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً " (١) .

فأبو الهذيل لا يرى أن الباري يستحق تلك الصفات لمعان قديمة ، ولا يثبت لها معنى زائداً على الذات فليست الصفة أمراً زائداً بل إن الذات والمصلحة شيء واحد ، فذات الله - سبحانه - باعتبار انكشاف الأشياء لها انكشافاً تاماً لا يعزب منها شيء هي علم ، ولا يحتاج سبحانه في انكشاف الأشياء له ، والعلم بها إلى صفة هي علم ، كما هو الحال بالنسبة لنا .

وكذلك الأمر بالنسبة للقدرة ، فإن أبو الهذيل لا يثبت لله صفة قديمة هي القدرة ، زائدة على الذات بل يرى أن الذات باعتبار خلقها للمخلوقات وتصريف الكائنات وتأثيرها في الأشياء هي قدره . وهكذا في سائر الصفات ، فإن الصفة والذات شيء واحد وإنما يختلف التعبير عنها باختلاف تعلقاتها وما يلزم منها .

ويذكر أبو الحسن الأشعري أن أبا الهذيل " كان يقول: لله وجه هو هو فوجهه هو هو ، ونفسه هي هو ، ويتناول ما ذكره الله - سبحانه - من اليد أنها نعمته . ويتناول قول الله - عز وجل - (ولتضع على يميني) (٢) أي بعلمي " (٣) .

ونستخلص مما سبق أن أبا الهذيل - وإن كان قد وافق السلفيين في تقسيم الصفات إلى صفات ذات وفعل - إلا أنه يخالفهم في جعل الصفات هي عين الذات ، ويعمد إلى التسوية بين الذات والصفات ، شأنه في ذلك شأن سائر المعتزلة الذين ينفون أن يكون الباري يستحق هذه الصفات لمعان قديمة في ذاته ، وينفسي أبو الهذيل أن تكون هناك ذات قديمة وصفات قديمة قائمة بالذات ، وهذه النقطة

(١) مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥ .

(٢) سورة طه : آية ٣٩ .

(٣) مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٦٥ .

هي محل الخلاف بين مثبتة الصفات والمعتزلة وتسوية المعتزلة بين الصفات والذات ، وإنكارهم زيادة الصفات على الذات يلقي إلى نقي الصفات ، فأبو الهذيل وإن وافق السلفيين في تقسيم الصفات إلى : صفة ذات ، وصفة فعل ، إلا أنه يعد من نفاة الصفات ، لأن اثباته للصفات وجعلها هي عين الذات مُحَمَّلُهُ هو نقي لصفات .

وكذلك فهو ينفي الصفات الخبرية كالوجه والعين كما يدل على ذلك النص السابق حيث رد صفة الوجه والنفس إلى الذات ، ورد صفة العين إلى العلم .

- كيفية استحقاق الباري لصفات الفعل عند أبي الهذيل :

عرفنا مما سبق أن أبا الهذيل يقسم صفات الخالق - سبحانه - إلى صفات ذات ، وصفات فعل ولد عرفنا الصفات الذاتية ، وكيفية استحقاقه - سبحانه - لها .

ونريد أن نتحدث من الصفات الفعلية : الصفات التي يجمع أن يتمسك الخالق بفعلها ، أو بالقدرة على فعلها .

وقد حكى أبو الحسن الأشعري قوله وقول من وافقه على تعريف الصفات الفعلية بقوله : " ... وما وصف الباري بفعله ، أو بالقدرة على فعله فهو من صفات الأفعال ، وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بفعلها من الكراهة ، ورفضوا أنه لما وصف بالبغض وصف بفعله من الحب ، ولما وصف بالعدل وصف بالقسوة على فعله من الجور " (١)

وبعد تعريف صفات الفعل عند أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة فإنه قد ذكر لنا بعضاً منها مثل : الإرادة والكلام ، والخلق ، والسيورق

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٨٦ .

والتصوير ، والإحياء والإماتة ، والرؤى والسخط والحب والبغض ، والجود ،
والحلم ، (١) ...

ويحكي أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة أنهم قالوا: " إن ولاية الله
ومداوته ورضاه ، وسخطه من صفات فعله " (٢) .

وعندما ننظر النظر في مذهب أبي الهذيل نجد أن صفات الأفعــــــــــــــــال
مندهـــــــــــــــــ . وعند منواله من المعتزلة - ليست قديمة ، فمثلا إرادة الله ليست
قديمة ، ولا قائمة بذاته ، بل هي لا في محل ، لأنها حادثة عند إرادة وجود
الفعل ، وكذلك مرادات الله وأفعاله غير محصورة لأنها تتجدد بتجدد المرادات
ويتجدد الأفعال التي يفعلها الخالق سبحانه ؛ ولهذا " أنكرت المعتزلة
بأسرها أن يكون الله - سبحانه - لم يزل مريدا للمعاصي ، وأنكروا أن يكون
الله لم يزل مريدا لطامته ، وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون الله لم
يزل متكلماً ، رافياً ، ساخطاً ، محباً ، مبغضاً ... " (٣)

فمن هذا النص نستخلص أن المعتزلة - يرون أن صفات الفعل ليست قديمة ،
والكلام فعل يفعل المتكلم متى شاء ؛ ولهذا قالوا: هو مخلوق " والذي
كان يقول به " أبو الهذيل أن الله عز وجل خلق القرآن في اللـــــــــــــــــح
المحفوظ ... " (٤) .

وكذلك الإرادة ليست قديمة ؛ لأنه يريد الحادث وقت حدوثه ، أو عند
إرادة حدوثه ، فتحدث بحدوث متعلقها ، فهي منده حادثة إلا أنها لا تقوم
بذات الله ، وليس لها محل - كذلك تقوم به ؛ لأنها حادثة وقيام الحوادث
بذات الله باطل - منهم - لأنهم زعموا أن ما لا يخلو من الحوادث مطلقاً

(١) انظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٨٥-١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٥٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٨٥-١٨٦ .

(٤) المصدر نفسه ص ٥٩٨ .

حدث وقد حكى ذلك عنهم الأشعري في مقالات الإسلاميين فقال : " ... قال بعض أصحاب أبي الهذيل " بل إرادة الله موجودة لاني مكان " ولم يقل هي قائمة بالله " (١) .

ويؤكد الشهرستاني نسبة هذا القول إليه عندما بين أنه قد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد الثانية من هذه القواعد هي : " أنه أثبت إرادات لأهل لها ، يكون الباري - تعالى - مريدا بها . هو أول من أحدث هذه المقالة ، وتابعه عليها المتأخرون " (٢) .

وهكذا نجد أن أبا الهذيل العلاف لم يقل بأن صفات الله معاني قديمة قائمة بذاته بل ادعى أن الصفات هي بعينها الذاتية ^{بل ادعى} عالم يعلم هو ذاته ، قادرة بقدرة هي ذاته ...

وسوف نتعرض للفرق بين قول أبي الهذيل " هو عالم يعلم هو ذاته ، وبين قول من قال : هو عالم بذاته لا يعلم فيما بعد إن شاء الله .

وأما إذا رجعنا إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي ، نجد أنه يقسم الصفات إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - صفات يستحق الإتيان بها .
- ٢ - صفات تجب له في كل وقت .
- ٣ - صفات تستحيل عليه في كل وقت .
- ٤ - صفات يستحقها في وقت دون وقت .

ويبين القاضي تلك الصفات التي يستحق الإتيان بها بقوله :

" أما ما يستحقه من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفة ، ويوافق موافقة - لو كان له موافق تعالى من ذلك - وكونه قادرا ، عالما ،

(١) انظر مقالات الإسلاميين ، واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٩٠ .

(٢) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ - ص ٥١ .

٢ - " وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه : قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا ، فإن أحدهما يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم — تعالى سبحانه — يستحقها لما هو عليه (١) في ذاته ، والواحد منها يستحقها المعان محدثه .

٣ - وأما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ، وفي جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركا ، ومريدا ، وكارها ، فإن القديم — تعالى — مدرك ، لكونه حيا ، بشرط وجود المدرك (بالفتح) وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد وكاره بإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا ، إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم — تعالى — حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد من مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه " (٢) .

ولكن مما يجب التنبيه إليه أن المعتزلة — وإن تحدثوا عن الصفات وذكرها لها أقساما — إلا أن كلامهم عن الصفات لاحقية (٣) له ، ذلك بأن

(١) معنى قوله : لما هو عليه في ذاته أي : لحال عليها هو في ذاته ، " فكون العالم عالمًا : حاله " صفة ورا كونه ذاتا ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات وكذلك كونه قادرا حيا " الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٢ . وهذه هي الأحوال التي أثبتها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة ، وخالفه في ذلك والده أبو علي الجبائي وسائر منكري الأحوال . وأما القاضي عبد الجبار فيعد من أنصار أبي هاشم في القول بإثبات الأحوال .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٣٠-١٣١ .

(٣) إن من يدقق النظر في كلام المعتزلة في الصفات ، يتبين له أنه كلام مضطرب ومتناقض ، أشد الاضطراب والتناقض ولشدة لغوه ومناقضته لبديهية العقل ، فإنه يصعب ضبطه وفهمه ، بحيث يمكن لي أن أقول إن مذهب القوم في الصفات لا يكاد يتحصل ، وكلني بالمذهب لسادا أن يصعب فهمه وضبطه .

ولأريب في أن تصور مذهبهم تصورا تاما ، علم فساد وثدة اضطرابه لما يلزم عليه من لوازم مخالفة للعقل والدين ، وهو بعيد كل البعد من بديهيات العقل الأولى .

المعتزلة يقولون : إن الله حي عليم قدير ... ولكنهم لا يشتقون له من أسماء صفاته ، وينكرون ما تدل عليه تلك الأسماء من معاني ، فحقيقة مذهبهم هو إنكار الصفات الأزلية القديمة ؛ لأنهم جعلوا الصفات ألقاها جامدة لاحقيقة لها وراء الذات ، فليست رائدة على الذات ، ولا يمكن أن تفهم الصفة دون الذات ، فالصفة عندهم هي عين الذات ، وليست رائدة عليها فيقولون : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ...

ولما كانت المعتزلة قد عمدت إلى التسوية بين الذات والصفات وجعلت الصفات غير رائدة على الذات ، فإنها بهذا القول قد دخلت في زمرة نسطورية الصفات من الجهمية والفلسفة لأن حقيقة مذهبهم ، ومآل أقوالهم يرجع إلى نفي صفات الله - سبحانه وتعالى - وإن كانوا يحسبون هذا القول حقيقة التنزيه ، وكمال التوحيد .

والشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات ، وإنكار أن يستحق الباري تلك الصفات لمعان قديمة ، هو أنهم توهموا أن إثبات ذات قديمة وصفات قديمة ، يلزم منه مشاركة هذه الصفات القديمة لذات الله في أغص أو صافها ، وهو القدم ، فيلزم من ذلك تعدد القدماء وهو كفر ، وبه كفرتم النصارى ولهذا رعت المعتزلة أن من التوحيد وكمال التنزيه نفي الصفات ، والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

وبناء على هذا الفهم المبتدع لمعنى التوحيد نجد أن أبا علي الجبائي يرى : " أنه تعالى - يستحق هذه الصفات الأربع : التي هي : كونه قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا لذاته " (١) . ومعنى قوله : لذاته : أي لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حال توجب كونه عالما " (٢)

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢ .

(٢) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٢ .

وأما ابنه أباهاشم فإنه يرى أنه سبحانه " يستحقها لما هو عليه
في ذاته " (١) .

ويمدنا الشهرستاني بهذا النص الذي يشرح لنا مراد أبي هاشم من هذا
النص حيث يقول : " وعند أبي هاشم : هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة
هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وإنما تعلم الصفة على الذات
■ بانفرادها ، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة
ولا مجهولة أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات . قال : والعقل
يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا ، وبين معرفته على صفة ، فليس
من عرف الذات ، عرف كونه عالما

ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية ، واقتراحها
في قضية ، وبالضرورة يعلم أنما اشتركت فيه غير ما افتردت به ، وهذه
القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهي لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض
وراء الذات فتعين بالضرورة أنها أحوال (٢) ، فكون العالم

(١) شرح الأصول الخمسة ، للشافعي عبد الجبار ، ص ١٨٢ .

(٢) تعتبر مسألة "الأحوال" من المسائل الشائكة في علم الكلام ، وتكاد
أن تكون من أدق المسائل وأمعبها في هذا الفن ، وذلك لغموضها ،
وبعدها من تصور العقل ، ولم تكن هذه المسألة مذكورة عند علماء
العقيدة من المسلمين ، حتى جاء أبو هاشم المعتزلي ، فابتدع القول
فيها ، وقد اشتد النقاش واحتدم الخلاف بين نفاة الأحوال ومشبيتها
وقد مرع عبد القاهر البغدادي بصعوبة هذه المسألة ودقتها وذلك في
أثناء مروره لمذهب أبي هاشم في الأحوال ، ونقده حيث قال : " .. وعلم
أبو هاشم ابن الجبائي لصاد قول أبيه بأن جعل نفس الباري صفة لكونه
عالما وقادرًا فخالف أباه فزعم أن الله عالم لكونه على
حال ، قادر لكونه على حال ، وزعم أن لكونه عالما بكل معلوم
حالا دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر ، وكذلك لكونه
قادرًا على كل مقدور حال لا يقال إنها الحال التي لكونها عليها كان
قادرًا على المقدور الآخر ، وزعم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا ، وفي
كل مقدور حالا مخصوصا ، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ،
ولا أشياء مع قوله إن المعدوم معلوم ، وزعم - أيضا - أنها غير
مذكورة ، وقد ذكرها بقوله إنها غير مذكورة ، فنأقضي بأول كلامه آخره (=)

عالمه حال هي : صفة وراكونه ذاتا ، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه قادرا حيًّا " (١) .

وأما أبو الهذيل العلاء فيقول إن الله - تعالى - : " عالم بعلم هو هو " (٢) .

ويفهم من هذا النص أنه لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاته ، يمكن أن يفهم من العلم معنى غير معنى الحياة ، ويفهم من معنى الحياة معنى غير الذات . فليس هناك صفة معلومة بانفرادها ، وإنما الذات عليها تعلم ، فالصفات عنده - هي الذات تعلم الله هو ذاته وقدرته هي ذاته ، وحياته هي ذاته .

ويربط القاضي عبد الجبار بين قول أبي الهذيل ، وقول أبي علي الجبائي ويرى أن أبا الهذيل أراد بقوله : " إنه تعالى - عالم بعلم هو هو " أن الله عالم لذاته ، قادر لذاته ، حي لذاته وهو نفس قول أبي علي الجبائي ، إلا أنه قد ضاعت به (٣) العبارة ، فلم يعبر عن ذلك تعبيراً دقيقاً .

فقول أبي الهذيل يؤول إلى مذهب أبي علي الجبائي الذي يرى : " أنه تعالى - يستحق هذه الصفات الأربع التي : هي كونه قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً لذاته " (٤) .

(=) وهذا مذهب لا يعقله هو من نفسه فكيف يناظر في تصحيحه خصمه " أصول

الدين - أبو منصور عبد القاهر البغدادي ص ٩٢ .
ولمزيد من التفصيل من تعريف الحال ، ومذهب مشيبتها ، ومذهب نفاتها ،
وأدلة كل فريق ، ومصدر القولين راجع كتاب نهاية الإقدام في علم
الكلام ، للشهرستاني ، ص ١٣١ - ١٤٩ .

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٣ .

(٣) انظر المصدر نفسه نفس الصفحة .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

ومن هنا نجد أن المعتزلة قد نظروا أن يكون لله صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته ، وذلك من أجل أن يكون الإله واحداً واحداً ، لا يشاركه شيء في القدم الذي هو عند المعتزلة أحد صفاته - سبحانه - شيء حتى ولو كان ذلك (أي المشارك له في القدم) هو صفاته .

وقد توهم المعتزلة أن إثبات معان قديمة وراء الذات ، يلزم منه تعدد القدماء ، ويلقي إلى أن تكون هذه الصفات مشاركة للباري في أخص أوصافه وهو القدم ، وبالتالي يتعدد القدماء ، وهذا يوجب أن تكون هذه الصفات مثلاً لله . وزعموا أن هذا شرك وإبطال للإسلام (١) والتوحيد بالكلية .

ويبين القاضي عبد الجبار المعتزلي تلك الشبهة التي قادت المعتزلة إلى نفي الصفات وإنكار أن يكون الباري يستحق تلك الصفات لمعاني قديمة فيقول :

" إنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بهاتقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته ، قادراً لذاته ، وجب في هذه المعاني مثله . ولوجب أن يكون الله - تعالى - مثلاً لهذه المعاني - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . " (٢) .

-
- (١) يؤيد هذا قول القاضي عبد الجبار : " وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلي القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى ، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك . ثم نبغ الأشعري ، وأطلق القول بأنه تعالى - يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لو وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين " . شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢ .
- (٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

وهكذا صرح المعتزلة بأنه لايجوز أن يستحق الباري هذه الصفات لمعان قديمة - ويمكن أن نستخلص من هذا النص أن الشبهة التي قُـبـِلَت المعتزلة إلى إنكار الصفات على الذات وهذا القول بدوره يفضي إلى نفي الصفات - هي أنهم توهموا أن العلم والقدرة والإرادة والحياة ... إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى .

وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفر النصارى بزيادة قديمين على الذات الإلهية ، فكفروا بأثبات آلهة ثلاثة ، كما قال تعالى : " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة " (١) .

وإذا كفر النصارى بأثبات آلهة ثلاثة ، فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك كالأشعرية الذين أثبتوا ثمانية قدماء : الذات العلية ، والصفات السبع التي يسمونها صفات المعاني وكالماتريدية الذين أثبتوا تسعة قدماء الذات العلية ، وصفة التكوين ، وكذلك مثبتة الصفات موصفاً كالكلابية ، والكرامية .

ولما كانت المعتزلة تعتقد أن إثبات الصفات معاني قديمة وراء الذات رائدة عليها يلزم منه الشرك والكفر ، فقد ألزموا - بمقتضى هذه الشبهة الفاسدة - من أثبت صفات قديمة وراء الذات العلية بعشائبة النصارى في التثليث ، وزعموا من أثبت الصفات على هذا الوجه ، فقد أثبت مع الله إله آخر .

(١) لقد ذهب المعتزلة إلى أن إثبات صفات قديمة مع ذات الله يوجب إثبات إله ثان مع الله تعالى ، ويؤكد القاضي عبد الجبار هذه البدعة الشنيعة في موقع آخر بقوله : " ... ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا ... القول بإثبات إله ثان مع الله سبحانه ؛ لأن كون القديم قديماً يقتضي فيه كونه مختصاً بالصفات التي معها يمح أن يفعل ما يستحق = العبادة ، فلو كان له كلام قديم : (أي لو كان له صفة كلام قديم) لوجب كونه بهذه الصفات - وهذا يوجب كونه إلهاً ثانياً وموصول الكلام في ذلك أن المشاركة في صفة النفس توجب المشاركة في سائر صفات النفس ...

وقد دللنا على أنه تعالى قديم عالم قادر حي لذاته فالكلام على قولهم (أي على قول مثبتني الصفات صفات قديمة وراء الذات) إذا شاركه (يعني الكلام) في كونه قديماً فيجب أن يشاركه في هذه الصفات أجمع ، وكونه مشاركاً له فيها يوجب كونه إلهاً . المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ١١١ .

يقول القاضي عبد الجبار مؤكدا هذا الزعم الباطل : " وقد ألزمهم —
شيوخنا ... أن يقولوا إن كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره ، وبينوا
أن القول بأن غير الله قديم مع الله ، لا خلاف في بطلانه ، وفي كفر المتمسك
به ، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني ؛ لأن ما يبطله قولهم
في الكلام القديم — أطلقوا فيه الغيرية أو لم يطلقوه — لا يختلف ، وإنما
قصدا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع ، وخروجهم من الدين ، وموافقتهم
النصاري ، وزبادتهم عليهم ... " (١) .

ثم يمضي القاضي عبد الجبار في هذا الافتراء — بدافع من تلك المسالك
العوجاء ، والشبهة العمياء ، التي لا يلتزم بما أدت إليه واحد من
العقلاء — زاعما أن من أثبت صفات الله القديمة وراء الذات الأزلية ، فإنه
قد تال بتعدد القدماء وإثبات أكثر من إله .

ولهذا فإن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا يتورع عن إطلاق الكفر على مشبهة
الصفات موما ، والكلابية على وجه آخر ، بل يرى أن في إثباتهم للصفات
مشابهة ومماثلة للنصاري وفي هذا المعنى يقول : " وأعلم أن أقرب ما يحمل
عليه كلام النصاري هو هذا الوجه (أي يرجعون بالأقانيم إلى الصفات)
وعلى هذا جعل شيوخنا — رحمهم الله — هذا الوجه وجها من المضاهاة بين
الكلابية وبين القوم .

فقد حكى أن أحد (٢) رجال المعتزلة ، اجتمع مع ابن كلاب يومام —
الأبام فقال له : ما تقول في رجل قال للبالفارسية : تومردى (٣) وقال
الآخر : أنت رجل ، هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة ؟ فقال : لا ،

(١) المفني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ص ١١٦ .

(٢) نهجارة القاضي هكذا : " فقد حكى أن أبامجالد ، وكان من شيوخ
العدل " .

(٣) تومردى : كلمة فارسية معناها رجل .

فقال : فكذا سبيلك مع النصارى ؛ لأنهم يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، يعنون بها الحياة الأزلية ، ومتكلم بكلام أرلي ، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة " (١) .

والحق الذي لامرأ فيه أن اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله من غير تعطيل ولا تأويل ، ولا تمثيل ولا تكيف لا يؤدي إلى تعدد القدماء ولا إلى تعدد القدماء ولا إلى قول النصارى كما زعمت المعتزلة متأثرين في ذلك بالشبه العقلية ، ومناهج الفلسفة اليونانية (٢) ، ذلك أن المعتزلة بعد مطالعتهم لكتب الفلسفة الأفريقية قد تأثروا في مسألة الصفات بها ، ولا سيما تأثرهم بفلسفة الأفلاطونية المحدثة وهي التي تقول : " إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه " (٣) .

ولهذا تمسكوا بالقول بعينية الصفات ، أو التسوية بينها وبين الذات ، أو القول بأنه لا فرق بين العفة والذات فهما شيء واحد ، أو إنكار زيادة الصفات على الذات ،... ونحو ذلك من العبارات التي تصور مذهبهم وتمثل الإطار العام لمعتقدهم في الصفات ، وزعموا أن القول بإثبات صفات قديمة وراء الذات الأزلية ينافي ما يجب لله من التوحيد والتقديس بل إن هذا

(١) شرح الأصول الخمسة ، للشافعي عبد الجبار ، ص ٢٩٤-٢٩٥ .

(٢) لقد مرّج الشهرستاني - في أثناء مرّفه لمذهب أبي الهذيل العلّاء ، وذكر المسائل التي خالف فيها أصحابه - بتأثر المعتزلة في مسألة الصفات بالفلسفة اليونانية حيث قال : " وإنما انفراد عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى : إن الباري - تعالى - عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر قسرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة ككثرة فيها بوجه . وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قاصرة بذاته ؛ بل هي ذاته ، وترج إلى الملوك أو اللوازم " الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٤٩-٥٠ .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، ج ١ ، ص ٥٦ .

القول مثل التثليث عند النصارى سوا سوا^١ لأن بعض النصارى قد فسّر
الأقانيم الثلاثة بأنها صفات .

وهذا افتراء محض ، لأنه ليس هناك مماثلة بين قول الصفاتية وقول
النصارى ، لأن الصفاتية أثبتوا ذاتاً أرلوية متممة بصفات الكمال الشابتة
لها ، لا تنفصل عنها وليس هناك في الخارج ذاتاً مجردة من الصفات وإنما
الذهن يفرض المحال ويتخيله ، فيفرض ذاتاً ، وصفة كل على حدة وهذا فيفسر
متحقق في الواقع ، بل هو من تخيل الذهن وأوهام العقل وإلا فإنه ليس في
الخارج ذات إلا وهي متممة بصفات ، ويتضح هذا المعنى من لفظ " ذات " .
نفسها فإن ذات في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة ، أي ذات وجود ، ذات قدرة
ذات علم ، ... ، ذات كذا بمعنى صاحبة كذا ، فعلم أن الصفات لا تنفصل
عن الذات ، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتاً مجردة عن صفاتها كما يفرض المحال
ويتخيله .

صفات الله - سبحانه وتعالى - قائمة بذاته العلية ، لا تصور إنشكاكها
من الذات ، فهو سبحانه متمم بصفات الكمال أرلا وأبداً ، ولا يجوز أن تصور
أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متمماً بها ، لأن صفاته - سبحانه - صفات
كمال فلا يجوز خلوه عنها في وقت من الأوقات ، لأن خلوه عنها ملة نقص
ولا يجوز أن يكون قد حمل له الكمال بعد أن كان متمماً بهذه (١) .

وليس في قول من أثبت الصفات مع تشريح الله من مماثلة المخلوقات
ما يقدح في التوحيد ويغني إلى التثليث كما زعمت المعتزلة وذلك لأن النصارى
كلوا باثبات ذات قديمة مع الله سبحانه وتعالى أو بأن الله هو المسيح
ابن مريم وكلا الأمرين بعيد كل البعد عما نحن فيه من إثبات الصفات ومثبتي
الصفات أثبتوا ذاتاً واحدة متممة بصفات الشبوتية الدالة على كماله ،
ونعوت جلاله ، وليست الصفات مفايرة للذات بهذا المعنى .

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ، ص ١٢٧-١٣١ .

وبهذا يتقرر أنه لا يلزم من اثبات الصفات بهذا الاعتبار تعدد القدماء
المففي إلى الكفر . ولهذا كان أهل السنة المتبعين للسلف لا يطلقون على
صفات الله أنها غير الذات ولا أنها ليست غير الذات ، لما في لفظ الغير من
الإجمال ، وسيأتي ذلك عند مناقشة ابن رشد في قوله بعينه الصفات .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن اثبات الصفات مع تنزيه الله
من صفات المخلوقات ، لا يلزم منه تعدد القدماء ، ولا يمت إلى تثليث
النصارى بصفة ، الذي بسببه أخبرنا الله عز وجل في كتابه عن كفرهم .
كما تزم بذلك المعتزلة .

وإذا كان المعتزلة يرمون من أثبت الصفات قديمة وراء الذات بمضاهاة
النصارى في قولهم : بالتثليث ، فإن شيوخ الأشاعرة وأهل السنة يرون من
جانبهم - أيضا - أن قول المعتزلة بعينه الصفات هو تثليث النصارى
بعينه ومما يؤيد ذلك قول الشهرستاني : " وإذا أثبت أبو الهذيل هذه
الصفات وجوها للذات ، فهي بعينها أقانيم النصارى ، أو أحوال أبي هاشم " (١)

ومما سبق نجد أن المعتزلة قد زعمت أن إثبات صفات قديمة لله يلزم
منه تعدد القدماء ، وهو شرك وكفر ، ولهذا قالوا بأن الصفات عين الذات ،
وهذا القول يفي في حقيقته إلى نفي الصفات وتطبيقا لهذه الشبهة قالوا
بخلق القرآن ونفي الصفات ، فرارا من إثبات صفات قديمة - تشارك الذات
القديمة - على حد زعمهم - في أخص وصف الذات عندهم وهو القدم .

وهكذا قالت المعتزلة إن اثبات صفة قديمة مع الذات القديمة
يلزم منه تعدد القدماء ، وهو كفر وبه كفر النصارى ، ولهذا اتهموا من أثبت
الصفات معاني قديمة وراء الذات بأنه معاشل ومشابه للنصارى وأن نفي
قوله بإثبات الصفات قديمة مع الذات مضاهاة للنصارى في قولهم بالتثليث
وأن عيسى هو الله .

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥٠ .

وإذا كانت المعتزلة تتهم من أثبت الصفات بمضاهاة النصارى فـ في قولهم بالتثليث ، فإن القاضي أبوبكر الباقلاني من الأشاعرة لم يكن أقل قسوة من المعتزلة في حكمهم على مثبتي الصفات قديمة وراية الذات بمضاهاة النصارى في قولهم بالتثليث ، بل نجده يتهم المعتزلة في قولهم بخلق القرآن بمشابهة النصارى في قولهم : إن كلمة الله - أي ميسى مخلوقة من روحه وحاله في جسد مخلوق ، وصرح بهذا المعنى عند قوله : " ... وقالت المعتزلة بأسرها أن كلمة الله - تعالى - مخلوقة يخلقها في الشجرة وغيرها من الأجسام ، اتباعاً منهم للنصارى في قولهم : إن كلمة الله مخلوقة من روحه ، وحالة في جسد مخلوق " (١) .

وأخيراً يمدنا الإمام ابن تيمية بهذا النعمالذي يحلل فيه مذهب المعتزلة تحليلاً بارعاً ، يكشف عن خلاله ما في قولهم من زيف وسفسطة مبينة أن من قال : هو عالم بعلم هو هو ، حي بحياة هي هو ، فقد جعل الصفة هي الموصوف ، وهذا تناقض أشد من تناقض النصارى في تفسيرهم لأقانيمهم ، ويوضح - رحمه الله - هذا المعنى بقوله :

" ... ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً هو كونه عالماً ، وكونه عالماً هو كونه قادراً ، فهو من أعظم الناس جهلاً ، وكذباً ، وسفسطة .

وكذلك من جعل الحياة هي الحي ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر .

فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولا هي نفس الموصوف ، ... فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها ، أو كل معنى هو المعنى الآخر ، كان من أعظم الناس جهلاً ، وكذباً وسفسطة ، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون أحد بالذات ثلاثة بالأقنوم ، ويقولون مع ذلك : إن أقنوم الكلمة هو المتحد

بالمسيح دون غيره ، وأنه إله حق من إله حق ، فإنهم إن جعلوا الأقدس —
هو : الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة ، كان المسيح هو الأب .

وإن جعلوه صفة ، لم يكن المسيح إلهًا ، فإن الصفة لا تخلق ولا تـرزق ،
ولا تفارق الموصوف فالنصارى متناقضون في التوحيد ، حيث يلزمهم أن يجعلوا
الذات هي الصفة ، أو المتحد هو الذات ، وهؤلاء أعظم تناقضًا منهم ، وقولهم
في التوحيد شر من أقوال النصارى (١) .

...

(١) الطيدية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، تحقيق د. محمد رشاد
سالم .

المبحث الثاني

تقسيم الأشاعرة للمفاهيم

جمهور الأشاعرة يقسمون صفات الخالق إلى أقسام أربعة :

- ١ - الصفات النفسية .
- ٢ - الصفات السلبية .
- ٣ - صفات المعاني .
- ٤ - الصفات المعنوية .

وتعريف الصفة النفسية : هي كل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى رائد عليها (١) : كالوجود ، فإنه صفة نفسية أي ذاتية ، بمعنى : أن وجوده لذاته ■ لعل : أي أن غيره ليس مؤثرا في وجوده .
وإنما نسبت الصفة النفسية إلى النفس أي الذات لأنها لا تطهم ولا تتعطل إلا بها . فلا يمكن أن تطهم ذات إلا بوجودها .

شرح التعريف :

معنى قولهم " ثبوتية " يخرج به الصفات السلبية التي : تنفي وتسلب من الله أمرا كصفة القدم . فإنه ينفي ويطلب من الله أولية الوجود ، أي أنه ليس لوجوده أول : يعني لم يكن معدوما ثم وجد .

ومعنى قولهم : " يدل الوصف بها على نفس الذات " أي أنها لا تدل على شيء رائد على الذات ، وبعبارة أخرى : أي لا يدل الوصف بها على أكثر من الذات فهي صفة ذاتية ، مثل : الوجود : فإذا وصفنا الله " بالوجود " قلنا : " الله موجود " فإن هذا الوصف لا يفيد شيئين ، الله والوجود ؛ بل يدل على أن الموجود في الخارج شيئا واحدا هو الله .

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، إبراهيم البيهقوري ، ص ٥٤ .

ومعنى قولهم : " دون معنى رائد عليها " تفسير مرادف لقولهم : " يدل الوصف بها على نفس الذات " وهو قيد يخرج به صفات المعاني ، فصفات المعاني تدل على معنى موجود ثابت رائد على الذات ، وسيأتي تفصيل الحديث عن صفات المعاني في موضعه .

وهناك من عرف الصفة النفسية بأنها : " كل صفة لا يصح توهم انفتاقها مع بقاء النفس " (١) .

وقد عرفها الجويني بأنها : " كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف " (٢) .

٢ - الصفات السلبية :

ويسمى بعضها بعض الأشارة بصفات الجلال كما أن الصفات الوجودية تسمى بصفات الإكرام (٣) .

وقد عرفها الأشارة بأنها الصفات : " التي دلت على سلب ما لا يليق به - سبحانه وتعالى " - (٤) . وهناك من قال إنها خمس صفات :

القدم ، والبقاء ، وقيامه تعالى بنفسه ، ومخالفته للمخلوقات ، ووحدايته سبحانه . والصحيح أنها - عندهم - غير منحصرة في عدد وإنما تذكر هذه غالباً لأنها أشهرها ولأن ماعداها من نفي الولد والمناحية ، والمعين ، ونفي التعب واللغوب والعجز ونحوها راجع إلى تلك الخمس ، ولو بالالتزام فتلك الخمس بمثابة الأصول لماعداها .

وسميت هذه الصفات : " بالصفات السلبية " ، نسبة إلى السلب وهو النفي . وذلك لأنها تفسر بالنفي وهو السلب ، فالقدم هو : سلب أولية الوجود .

-
- (١) الشامل ، للجويني ، ص ٣٠٨ .
 - (٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٢٠ .
 - (٣) شرح المواقف للجرجاني ، الموقوف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدي ، ص ٢٨ .
 - (٤) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد ، إبراهيم البيهقوري ، ص ٥٤ .

أو نفي أن يكون لوجوده أول ، فمفهوم هذه ينفي أن لوجوده أول ، فهذه الصفة تنفي أمرا لا يليق بالله وتسلب عنه فهي صفة سلبية .

وأما البقاء (١) : فهو سلب أخرى الوجود ، بمعنى أنه ■ آخر لوجوده ، ولا يلحقه سبحانه العدم ؛ إذ لو جار عليه العدم لاستحال عليه القدم .

والمخالفة للحوادث : سلب المعاشاة = ونفي المشابهة بين الله ومخلوقاته .

وقيامه بنفسه : سلب الالتفات إلى الذات التي يقوم بها وعدم افتقاره سبحانه إلى المخصص وهم يريدون بالمخصص هنا الموجد (٢) .

والوحدانية - عند الأشاعرة - نفي الإثنيانية وسلب التعدد في ذات الله وصفاته وأفعاله فهي تسلب وتنفي من الله أمرا لا يليق به سبحانه وهو التعدد في الذات والصفات والأفعال .

وهم يريدون بنفي التعدد في الذات ، سلب أن يكون للعالم خالقين . ويريدون بنفي التعدد في الصفات ، سلب أن يكون للمخلوق صفة تشبه صفة الخالق جل وعلا .

ويريدون بنفي التعدد في الأفعال سلب أن يكون للمخلوق فعل على وجه الإيجاد يحصل به التأثير الشام ■ والتصرف في شيء من العالم على وجه الاستقلال (٣) .

(١) بعد اتفاق الأشاعرة على أنه سبحانه باق وقديم اختلفوا في البقاء والقدم هل هو صفة رائدة على الذات أم لا . راجع شرح المواقف للجرجاني ، الموقف الخامس - تحقيق د. أحمد المهدي ص ١٦٧-١٧٢ ، وراجع أيضا - أصول الدين ، للبغدادي ص ٩٠ (طه الثالثة) .

(٢) ولا يخلو هذا التعبير من جرأة وإساءة أدب مع الله ؛ ولكنه قد وجد في كتب بعض الأشاعرة . انظر : تحفة المزيد شرح جوهر التوحيد ، إبراهيم البيجوري ص ٥٨ .

(٣) لا شك في أن هذه الأمور من التوحيد ، ولكن هناك أمر يجب على الأشاعرة أن يثبتوه لله لأنه هو لب التوحيد ، وهو التوحيد الذي بعث به الرسل ونزلت به الكتب وكانت فيه الخصومة بين الرسل وأقوامهم ألا وهو توحيد الإلهية ، وإخلاص العبادة لله وحده وإفراده - سبحانه - بجميع أنواع العبادة دون شريك .

وكذلك ذكر بعض الأشاعرة أن من الصفات السلبية أنه :

ليس بجسم وليس جوهر ولا عرض ، وأنه - تعالى - ليس في زمان وأنه - تعالى - لا يتحد بغيره ، وأنه تعالى - لا يتحد بشيء من الأعراف المحسوسة (١) .

ونجد أن الأشاعرة في إنشاء حديثهم من الصفات السلبية وهي - التي تطب وتنفي عن الله أمرا لا يليق بالله عز وجل - نفوا عن الله بعض الصفات التي يجب إثباتها لله وزعموا أنها من الصفات التي يجب أن ينزه الله عنها ، فأدرجوها - خطأ - ضمن الصفات السلبية وعدوا تلك الصفات مما يجب أن يقدر الله منه ، ولذلك نفوا عن الله على خلقه حيث ذكروا من الصفات السلبية أنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات (٢) ، و " أنه تعالى - يمتنع أن يقوم بذاته حادث " (٣) فهم إذا قالوا لا تخلط الحوادث أوهموا الناس أنهم ينزهونه من أن يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك ممن الأحداث التي تحدث للمخلوق فتحييلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح ؛ ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري بذاته ولا له كلام ولا فعل يقوم بذاته ويتعلق بمشيئته وقدرته ، فيكلم من شاء من ربه إذا شاء بما شاء ، ومقصودهم من نفي حلول الحوادث أنه لا يقدر على استواء أو نزول ، أو إتيان وزعموا أن إثبات هذه الصفات لله يقدر في التنزيه وما يجب لله - من التقدير وزعموا أن إثبات هذه الصفات يلزم منه حلول الحوادث بذات الله ، وما لا يخلو من الحوادث مطلقا - زعموا حادث .

والصواب هو خلاف ما ذهبوا إليه ؛ لأن نفي تلك الصفات ليس من التنزيه في شيء ؛ بل نفي هذه الصفات عند أهل السنة يعتبر تعطیلا ومخالفة لما وصف الله به نفسه في كتابه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم .

-
- (١) راجع شرح المواقف ، للمرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدى ، ص ٣٢ - ٦٥ .
- (٢) راجع شرح المواقف ، للمرجاني ، حيث ادعى أن القول بأن الله فوق عباده مما يستحيل على الله ومن ثم يجب تنزيه الله عنه ، ولهذا أدرج نفي العلو ضمن الصفات السلبية ص ٣١ . الموقف الخامس تحقيق د. أحمد المهدى .
- (٣) راجع : المصنوع نطقه ص ٥٢ .

صفات المعاني :

المعاني جمع معنى ، والمعنى في اللغة : هو ما قابل الذات فيشمـل
النفسية والسلبية . وأما في الاصطلاح فإن صفات المعاني : هي كل صفة
قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه (١) قادرا لصفة القدرة صفة قائمة
بذات الله وموجبة له حكما وهو القادرية وكذلك صفة العلم توجب
العالمية . وصفات المعاني صفات وجودية بمعنى : أنها تدل على معنى
موجود ثابت لله سبحانه . وبمعنى التعريف السابق تخرج الصفات المعنوية :
ككونه قادرا ، وكونه حيا ، وكونه عالما وكونه مريدا وخرج كذلك الصفات
السلبية : لأنها تدل على معنى وجودي ، بل تدل على معنى سلبي ، لأنها
تنفي عن الله ما لا يليق به ، بخلاف صفات المعاني : فإنها صفات لها وجود
في نفسها وتدل على معنى موجود ثابت لله سبحانه .

وصفات المعاني زائدة على الذات بمعنى أنه قد تفهم الذات بدونها
وإلا فإن الصفات لا تنفك عن الذات ، وليس هناك في الخارج ذات إلا بصفاتها .

وصفات المعاني عند الأشاعرة - سبع صفات هي : العلم ، والقدرة ،
والإرادة والسمع والبصر والحياة .

وعلى هذا فإن صفة المعنى هي كل صفة يدل الوصف بها على معنى
موجود ثابت زائد على الذات ومعنى زائدة على الذات يعني : أنه قد تفهم
الذات بدونها وإلا فإن الذات لا توجد إلا بصفاتها وقد تعقل بعضها بدون
الباقي الآخر كما تعقل العلم بدون أن تتمتع بمعنى القدرة وكما تعقل القدرة ،
بدون أن تتمتع بمعنى العلم ، فذات ربنا لا توجد في الخارج إلا بصفاتها فلا يمكن
أن تفارق الصفات الذات العلية .

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، لأبراهيم البيجوري ، ص ٦٢ .

وقد عرف الجويني صفات المعاني فقال: " صفة المعنى هي كل صفة دل الوصف بها على معنى زائدة على الذات كالعالم والقادر ونحوها " (١).

II - الصفات المعنوية :

وقد عرف الجويني الصفات المعنوية بقوله :

" هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بعلة قائمة بالموصوف (٢) ...

فكونه تعالى - عالما حال معللة بالعلم القائم بالعالم ، وكونه سبحانه قادرا حال معللة بالقدرة القائمة بالقادر ، وكونه حيا حال معللة بالحياة القائمة بالحي ... فالصفات المعنوية هي الأحوال الثابتة للذات العلية مادامت المعاني قائمة بالذات ككونه - سبحانه - عالما لقيام العلم به ، وكونه قادرا لقيام القدرة به وكونه حيا لقيام الحياة به ...

فهذه الأحوال ثبتت للذات نتيجة لاثبات صفات المعاني : لأنه يلزم من علمه أن يكون عالما ويلزم من قدرته كونه قادرا فالأحكام المعلننة بصفات المعاني ككونه عالما ، وكونه قادرا ، وكونه سميعا ، تسمى صفات معنوية وقد تسمى أحوالا .

والحال عند مثبتي الأحوال لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود ، وعندهم الشيء إما موجود أو معدوم ، أو ثابت ، فتأثبتوا واسطة بين الوجود والعدم لا تنحط إلى العدم ولا ترتقي إلى درجة الوجود ، فالأحوال عندهم صفات لا موجودة ، ولا معدومة ثابتة لموجود .

وقد عرف الجويني الأحوال بقوله :

" الحال صفة لموجود ، غير متصلة بالوجود ولا بالعدم .

ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللا ومنها ما يثبت لغير معلل .

(١) الشامل ، للجويني ، ص ٢٠٨

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٢٠ .

فأما الممثل منها : فكل حكم ثابت للذات من معنى قائم به —
نحو كون الحي حيا ، وكون القادر قادرا . وكلمعنى قام بمحل فهو عندنا
يوجب له حالا ولا يختص بإيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها —
الحياة ... (١) .

وقد اختلف المتكلمون حول مسألة الأحوال اختلافا كبيرا ، فمنهم —
من أثبتها ومنهم من نفاها ، فمن أثبت الأحوال أبوهاشم الجبائي —
المعتزلة والقاضي أبوبكر (٢) الباقلاني من الأشاعرة ، وإمام الحرمين
الجويني في الفترة الأولى من حياته .

ومن أنكر الأحوال أبوعلي الجبائي من المعتزلة وأبو الحسن الأشعري
وابن كلاب وإمام الحرمين في آخر حياته (٣) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن جعل الصفات المعنوية من أقسام الصفات
الذاتية القائمة بذاته تعالى إنما هو على مذهب من يثبت الأحوال —
المتكلمين .

وأما الذين ينكرون الأحوال فإنهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام
الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات . فينكرون صفة لاموجودة ولا معدومة
بل واسطة بين الوجود والعدم تسمى حالا ، ويذهبون إلى أنه لا حال وأن الحال
محال .

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ٨٠ .

(٢) يقول الشهرستاني : " على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري
قد ردد قوله في إثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على الإثبات ومع ذلك
أثبت الصفات معاني قائمة به لا أحوالا . وقال : الحال الذي أثبتته أبو
هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجب تلك الصفات " .
الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٩٥ .

(٣) قال الشهرستاني : " أعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفيها
وإثباتها . بعد أن أحدث أبو هاشم الجبائي رأيه فيها وما كانست
المسئلة مذكرة قبله أصلا . فأثبتها أبو هاشم ، ونفاها أبوه الجبائي
وأثبتها القاضي أبوبكر الباقلاني — رحمه الله — بعد ترديد الرأي فيها
على قاعدة غير مذهب إليه ونفاها صاحب مذهب الشيخ أبو الحسن (=)

والذين لم يعدوا الصفات المعنوية من الصفات القائمة به ارادوا من
انكارها انكار زيادتها على المعاني ، فمعنى " انكار المعنوية انكار
زيادتها على المعاني بحيث تكون واسطة بين الموجود والمعدوم ، لا انكار
كونه قادرا مثلا من امله لانه مجمع عليه فليس فيه خلاف ، انما الخلل
في زيادته على المعاني فالحاصل انهم اتفقوا على الكون قادرا مثلا .

لكن على القول بشبوت الاحوال تكون واسطة بين الموجود والمعدوم لازمة
للقدرة . وعلى القول بنفي الاحوال تكون عبارة من قيام القدرة بالذات فيكون
امرا اعتباريا " (١) .

وعلى هذا فان الذين انكروا الاحوال من الاشاعة انكروا الصفات المعنوية
ككونه عالما ، وكونه قادرا ... ولم يعتبروها من اقسام الصفات القائمة
بذاته تعالى ، الزائدة على الذات لانهم راوا انه لا معنى لكونه عالما وكونه
قادرا ... سوى قيام العلم والقدرة بذاته .

قال في كشاف اصطلاحات الفنون :
" ومن انكر الاحوال من الاشاعة انكر الصفات المعللة ، وقال :
لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته " (٢) .

...

-
- (٣) الأشعري وأصحابه - رضي الله عنهم - وكان إمام الحرمين من المثبتين
في الأول والنافين في الآخر " . نهاية الاقدام في علم الكلام ،
عبد الكريم الشهرستاني ، ص ١٢١ ، حره وصحه الفردجيوم .
- (١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ، ابراهيم البيجوري ، ص ٧٧ - ٧٨ .
- (٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي بن علي التهانوي ، ج ٦ ، ص ١٢٩١ .
(المكتبة الاسلامية - الناشر : شركة خياط للكتب والنشر) .

المبحث الثالث

في تقسيم الصفات عند السلف

إن المحابة رضي الله عنهم - آمنوا بها ورد به الكتاب المبين وبها تلقوه من الرسول الأمين ، فاثبتوا لله جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه الحكيم ، وبها وصف به رسوله صلى الله عليه وسلم فتلقوها بالقبول والتسليم إيماناً جازماً وأثبتوا تلك الصفات على الحقيقة دون أن يؤولوها أو يحرفوها من مواضعها أو يشبهوها بصفات الخلق .. ولم يؤثر عنهم أنهم تنازعوا في مسألة صفات الله - تبارك وتعالى - بل اتفقت كلمتهم جميعاً من أولهم إلى آخرهم على إثبات ما ورد به الكتاب والسنة .

يقول ابن القيم - رحمه الله - موضعاً مذهب السلف في الصفات :
 " قد تنازع المحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها من مواضعها تبديلاً ، ولم يبدؤوا لشئ منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في مدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالاجلال والتعظيم " (١) .

وهكذا نجد أن المحابة - رضي الله عنهم جميعاً - لم يؤمنوا ببعض الصفات دون بعض أو يقسموها إلى تلك الأقسام والتفريعات التي وجدناها عند الأشاعرة والمعتزلة . وقد أثبت المقرري هذا الأمر ودقته في معرض حديثه من تطور البحث في مسألة الصفات ، ومخالفة الأشاعرة والمعتزلة لما كان

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، ج ١ ، ص —

اليقينية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ، ويدفعون شبهة أهـل الزيف والضلال (١) .

ومن هنا وجدوا أن آيات وأحاديث الصفات قد دلت على أن الصفات الإلهية تنقسم إلى أقسام :

فقسموا الصفات الإلهية إلى نوعين :

صفات ذاتية :

صفات فعلية ، وإن شئت قلت تنقسم إلى : صفات ذات ، وصفات فعل ،

فالصفات الذاتية : هي الصفات الملازمة للذات العلية لا تنفك عنها

(١) من هؤلاء العلماء شيخ الإسلام ابن تيمية ، الذي فصل المذهب وأرسى قواعده ، واستنبط الأدلة النقلية ، والبراهين العقلية التي تشهد بأن إثبات الصفات دون تأويل أو تعطيل أو تمثيل أو تكيف هو الذي كان عليه السلف .

وقد سار على هذا المنهج - أيضا - تلاميذه ، سواء كان هؤلاء التلاميذ ممن تلقى منه مشافهة كابن القيم وابن عبد الهادي ، وابن كثير أو ممن تتلمذ على رسائله التي كان يبعث بها إلى الأمصار ، ومؤلفاته التي أودع فيها أفكار الأفكار .

وشيوخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - لم يبتدع رأيا من تلقاء نفسه ، ولم يحدث قولا ليس له أصل في الكتاب والسنة ، ولم ينشئ مذهباً لم يسبقه سلف الأمة إليه ، وإنما هو مقرر لمذهب السلف ، ومدافع عما كان عليه صحابة رسول الله ، وكل ما فعله هو أنه انتصر لمذهب السلف وحاول نشره في الآفاق بكل وسيلة ، وحارب البدعة أيما كان القائل بها ، فالحق لا يوزن بالرجال وإنما يوزن الرجال بالحق . وقد أبلى - رحمه الله - في ذلك بلاء حسنا ولقي من فرق الزيف والضلال عنقا وخطوبها جساما ، ولا سيما ما لقيه من الأشاعرة وذلك لأن مذهب الأشاعرة قد انتشر في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق (لسي ذلك الوقت) مذهب يخالفه ، إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - رضي الله عنه - فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات إلى أن كان بعد السبع مائة من سني الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالف في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم ، وعلى الرافضة وعلى الموفية وكانت له ولهم خطوب كثيرة . كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخط والاثار ، أحمد بن علي

أزلا وأبدا (١) . وذلك كمفة : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والقوة ، والعزة والملك ، والعظمة ، ونوع الكلام باعتباره صفة ملازمة لذات الله لا تنفك عنها ، إذ لا يتصور خلوها - سبحانه - في وقت من الأوقات عن صفة الكلام .

وتنقسم الصفات الذاتية الى قسمين :

١- سمعية عقلية : وهي الصفات الذاتية التي ثبتت لله - سبحانه - وتعالى - بدليل السمع والعقل وذلك كمفة : الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

٢- خبرية : وهي الصفات الذاتية التي ثبتت لله - سبحانه - بطريق الخبر العاقل الذي جاء به الكتاب أو السنة الصحيحة ، أما العقول البشرية الكليلة فلا مجال لها في إثبات هذه الصفات ، فيجب الايمان بها ايمانا على الحقيقة بمجرد ورود نصوص الكتاب والسنة الصحيحة به دون أن يكون للعقول مطمع في ادراك كنهها أو معرفة حقيقتها أو محاولة تعريف معانيها الى معاني أخرى ، وهي : كالوجه ، واليد ، والساق ، والقدم ، والعينين ، والجنب ...

وأما الصفات الفعلية فهي : الصفات التي تتعلق بمشيئته ، وقدرته ، وأرادته يفعلها إذا شاء على وفق علمه وحكمته ، وقد عرف الشيخ : محمد خليل الهراس - رحمه الله - الصفات الفعلية بأنها الصفات التي " تتعلق بها مشيئته وقدرته ، كل وقت وأن وتحدث بمشيئته وقدرته احاد تلك الصفات من الافعال ، وإن كان هو لم يزل مومونا بها بمعنى ان نوعها قديم ، وأفرادها حادثة ، فهو سبحانه لم يزل فعلا لما يريد ، ولم يزل ولا يزال يقول ويتكلم ويخلق ويدبر الأمور ... " (٢) .

(١) راجع شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، (ط ٦ السادسة - ١٤٠٠ -

بيروت) ص ١٢٧-١٢٨ ، الناشر (المكتب الإسلامي) . وشرح العقيدة

الواسطية ، للشيخ الهراس ، ص ١٠٥ .

(٢) شرح العقيدة الواسطية ، محمد خليل الهراس ، ص ١٠٥ .

وتنقسم الصفات الفعلية - أيضا - إلى قسمين : (١)

١- سمعية عقلية : وهي الصفات الفعلية التي ثبتت لله - سبحانه - وتعالى - بدليل السمع والعقل وذلك كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة وتدبير الأمور ، وتصريفها والكلام .

٢- خبرية : وهي الصفات الفعلية التي ثبتت لله بطريق الخبر وحده ولا مدخل للعقل في ثبوتها ؛ بل يجب عليه الإيمان بها بعد ورود الخبر بها سواء كان من الكتاب أو صحيح السنة ، كالإستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا ، والمجيء والإتيان

وقد تكون الصفة ذاتية وفعلية في آن واحد : كصفة الكلام مثلاً . فنوع الكلام قديم وهو سبحانه لم يزل ولا يزال متكلماً إذا شاء . فهي صفة ذاتية بهذا الاعتبار .

وأما آحاد الكلام فهو صفة فعلية ؛ لأنه يتكلم مع من شاء إذا شاء ولا يزال كذلك فهو متعلق بمشيئته ، فهو بهذا الاعتبار صفة فعلية ، قال تعالى : (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) (٢) .

قال في شرح الطحاوية : " إنه تعالى - لم يزل متكلماً إذا شاء ، ومتى شاء وكيف شاء ، وهو يتكلم به بصوت يسمع ، وأن نوع الكلام قديم ، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً ، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة " (٣) .

وإذا كانت الصفات عند السلفيين تنقسم إلى قسمين : صفات ذاتية ، وصفات فعلية ، ويشبّهون لله الصفات التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ، وينزهونه من كل نقص وعيب فينزهونه عن العجز ، والتعب واتخاذ الصاحبة والولد والشريك ، فإن الشيخ محمد صالح العثيمين - أمد الله في عمره وبارك في وقته - قد ترجم هذا المعنى عندما قسم صفات الله تقسيماً تحريراً فيه

(١) راجع الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ، عبد العزيز السلمان ، ص ٢٥٨ ،

دعوة التوحيد ، محمد خليل الهراس ، ص ١٦ (ط الأولى) .

(٢) سورة لقمان ، آية ٢٧ .

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ١٨٠ .

التدقيق والتحقيق واشتمل على هذه المعاني السابقة ، حيث قسم مـفـصـلات

الله إلى :

١- سلبية ٢- صفات ثبوتية ، وأن الصفات الثبوتية تنقسم

إلى قسمين :

أ- ذاتية ، وفعلية .

وقد عرف الصفة السلبية بقوله :

" والصفات السلبية : مانهاها الله - سبحانه - عن نفسه في كتابه

أو على لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - وكلها صفات نقص في حقه كالموت والنوم ، والجهل ، والنسيان ، والعجز ، والتعب .

فيجب نفيها عن الله - تعالى - مع إثبات فدحها على الوجه الأكمل ،

وذلك لأن مانهاها الله - تعالى - من نفسه فالمراد به بيان انتفاءه لثبوت

كمال ضده لا لمجرد نفيه لأن النفي ليس بكمال إلا أن يتضمن ما يدل على

الكمال مثال ذلك قوله تعالى : " وتوكل على الحي الذي لا يموت " فنفي الموت عنه يتضمن كمال حياته " (١) .

وتدجمل الصفات الثبوتية تنقسم إلى قسمين :

ذاتية وفعلية .

وقد عرف الصفات الذاتية بقوله :

" فالذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متمما بها كالعلم ، والقدرة ،

والسمع ، والبصر ، والعزة والحكمة ، والعلو ، والعظمة ، ومنها الصفات الخبرية

كالوجه ، واليدين ، والعينين ،

والفعلية : هي التي تتعلق بمشيخته إن شاء فعلها ، وإن شاء لم

يفعلها كالإستواء على العرش ، والنزول إلى السماء الدنيا .

وقد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين كالكلام فإنه باعتبار أصله

صفة ذاتية لأن الله تعالى لم يزل ولا يزال متكلماً ، وباعتبار آحاد الكلام صفة

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، للشيخ محمد الصالح

فعليه ، لأن الكلام يتعلق بمشيئته يتكلم متى شاء بما شاء » (١)

وبعد أن وقفنا على مذهب المعتزلة والأشاعرة في الصفات وعرفنا
طريقتهم في تقسيم الصفات ، وكذلك تعرفنا على طريقة السلفيين في تقسيم
الصفات ، نريد أن نتقلا لنعرف طريقة ابن رشد في تقسيم الصفات وما هو
رأيه فيها ، وهل وافق مذهب السلف في ذلك أم أنه قد خالفه ، وإذا كان
قد خالف مذهب السلف في الصفات فما صلة قوله بأقوال المعتزلة والأشاعرة
وما مدى قربهم من هذه أو بعده عن تلك .

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ، للشيخ محمد
المالح العثيمين ، ص ٢٥ .

العمل الثاني

المفاتيح عند ابن رشد ، وابن تيمية

وتحت مباحث :

- المبحث الأول : في صفة العلم .
- المبحث الثاني : في صفة الحياة .
- المبحث الثالث : في صفة الإرادة .
- المبحث الرابع : في صفة القدرة .
- المبحث الخامس : في صفة الكلام .
- المبحث السادس : في صفة السمع والبصر .
- المبحث السابع : في مسألة المفاتيح والذات - أو علاقة المفاتيح بالذات - عند ابن رشد ، وعند ابن تيمية .
- المبحث الثامن : المفاتيح الخبرية .

المبحث الأول

مفحة العلم

تمهيد :

إذا رجعنا إلى مؤلفات ابن رشد نجد أنه قد أثبت من الصفات التي وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله سبع صفات فقط ، وهي الصفات التي يسميها الأشعرية صفات المعاني ، فتكلمن العلم ، والحياة ، والإرادة ، والقدرة ، والكلام ، وأرجع مفتي السمع والبصر إلى الإدراك ، بمعنى أنه عالم بمدركات السمع والبصر .

ولقد اتفق أهل الملة على أن الله تعالى عالم . وقد جاء القرآن مقروا هذه الحقيقة ، ومؤكد لها ، فالله هو الخالق ، والخالق لا بد وأن يعلم جميع خلقه جملة وتفصيلا ، ويعلم العالم بأسره كلياته وجزئياته وهذه مسألة بديهية لا تحتاج في التعديق بها إلى أدلة وبراهين ، ولذلك وردت في القرآن الكريم على هيئة استفهام تقريرية قال تعالى : ﴿ أَلَيْسَ مِنْ خَلْقٍ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (١) . وبمجرد قراءة هذه الآية ، وتدبر معناها ، تطمئن النفوس ، وتنجلي شبه العقول فتفطرها افطارا إلى الإقرار بأن الله عالم ، لأنه خالق .

وتأتي الآيات بعد ذلك لتبين أن علم الله شامل ومحيط بجميع المخلوقات يقول سبحانه : (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا) (٢) وقال سبحانه : (وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) (٣) وقوله تعالى : (ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ، ألا إنه بكل شيء محيط) (٤) .

(١) سورة الملك ، آية ١٤ .

(٢) سورة الجن ، آية ٢٨ .

(٣) سورة الطلاق ، آية ١٢ .

(٤) سورة فصلت ، آية ٥٤ .

ثم تتوالى الآيات بعد ذلك - مقرر أن الله لا تخفى عليه خافية يقول عز وجل : (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (١) .

وعلمه - سبحانه - تام وشامل لجميع المخلوقات قال تعالى : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في السبر والبحر وما تسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٢) . وقوله تعالى : (إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بصير بما تعملون) (٣) وقوله تعالى : (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أضفر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) (٤) ، وقوله : || يعلم ما يسج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يخرج فيها وهو الرحيم الغفور (٥) .

وقوله تعالى : (ما لم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أضفر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) (٦) .

وهكذا نجد أن القرآن الكريم يثبت لله - سبحانه - صفة العلم ، ويثبت أنه - سبحانه - عالم بجميع الموجودات قبل أن تكون على أنها ستكون ، ويعلمها وقت وجودها على أنها كائنة ، وأنه - سبحانه - لا يغيب عن علمه مثقال ذرة من هذه الموجودات .

وقد أشار المتكلمون مشكلة مويمة تتعلق بعلم الله بالحوادث المتغيرة . والممكنات المستقبلية ، فقالوا : إذا علم الله في الأول أن الحادث سيوجد ،

(١) سورة ق ، آية ١٦ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

(٣) سورة الحجرات ، آية ١٨ .

(٤) سورة يونس ، آية ٦١ .

(٥) سورة سبأ ، آية ٢ .

(٦) سورة سبأ ، آية ٣ .

ثم وجد هذا الحادث - بالفعل - بعد ذلك فهل إذا وجد هذا الحادث بعد أن لم يكن موجودا يحصل في علم الباري - سبحانه - تغير ، بتغير الحادث من عدم إلى الوجود - كما هو الحال في علم الإنسان بهذه الأشياء ؟

أم يبقى العلم الأول على حاله : وهو العلم بأن الحادث سيوجد حتى بعد وجود الموجود بالفعل .

- فإن قيل إن علم الله يتغير ، بتغير المعلوم ، لزم من ذلك التغير ، التغير في علمه ، والتغير في صفة من صفات الله ممتنع عند المتكلمين ، لأن ما لا يخلو من الحوادث - عندهم - حادث ، فيلزم أن يكون الله من جنس هذه الحوادث .

- وإن قيل لم يحدث تغير في علم الله بعد وجود الحادث ، وبقي العلم بأن الحادث سيوجد حتى بعد وجود الحادث ، لزم من ذلك جهل الباري بـ الحوادث قد وجد بالفعل ، لأن العلمين متغايران فالعلم الأولي علم بـ الحوادث سيقع .

وأما العلم الثاني : فهو علم بأن الحادث قد وقع بالفعل فإذا علم الحادث بعد وجوده على أنه سيوجد فقد علمه على غير ما هو عليه في الواقع وهذا معناه : أن الحادث بعد وجوده غير معلوم له - تعالى الله عن ذلك . وهذا الشك إنما نشأ عند من توهم المماثلة بين علم الخالق - سبحانه - بالحوادث المتغيرة والممكنات المستقبلية ، وبين علم المخلوق بها ، فجنح به الخيال إلى هذه الشكوك العصبية وراح يقارن بين علم الله للحوادث المتجددة والمتغيرة ، وبين علم المخلوق لها ، فظن أنه يلزم علم الله - تعالى - إذا علم هذه الأمور - ما يلزم علم المخلوق ، من التغير في العلم بتغير المعلوم أو الجهل بوجود الحادث في وقت وجوده .

ولاريب أن كثيرا من المتكلمين قد نشأ عندهم هذا الوهم ، فانساقوا وراء شبهات العقول ، وضللات الأوهام ، والتزموا ما أدت إليه من لوازم فائقة ، لاوردوا على مسألة علم الله أسئلة يظهر من خلالها أن بعضهم

قد توهم المماثلة بين علم الخالق ، وعلم المخلوق ، وأنهم قد طبقوا مبادئهم المشهور ، وهو : " قياس الغائب على الشاهد " على هذه المسألة تطبيقاً حقيقياً ، ومن تأمل أقوال بعض المتكلمين في مسألة علم الله بما سيكون ، وما هو كائن ، وما كان يمكن له أن يقول : إن المتكلمين لم يتحرروا تماماً من التشبيه بين علم الخالق والمخلوق ، بل اندلعوا وراغبيهم الواسع حتى قارنوا بين علم الباري - سبحانه - وعلمهم الإنسان وتوهم بعضهم أنه يلزم الخالق عندما يعلم بما سيكون ، وما هو كائن وما كان ما يلزم المخلوق ^{في علمه} بذلك من لوازم : كالتغير في العلم بتغيير المعلوم ، أو الجهل بوجود الحادث في الوقت الذي وجد فيه .

وقد حفظت لنا كتب علم الكلام جدل المتكلمين في علم الله القديم وتعلقه بما سيوجد من الحوادث ، وما وجد ، وما كان موجوداً ثم عدم الآن ، وهل يحصل في علم الله تغيير بتغيير هذه الأحوال لثلاثة التي تطرأ على الحادث ، أو أن العلم بهذه الحالات الثلاث علم واحد لا يتغير ، وما يرد على هذا القول من شك .

وحفظت لنا تلك الكتب شبه الفلاسفة وامتناعاتهم على المتكلمين ، وأجوبة المتكلمين عن هذه الامتناعات ، وتلك الشكوك (١) .

وقد أجاب المتكلمون عن امتناعات الفلاسفة ، وأجابوا عن تلك الشكوك التي أثيرت بسبب الجدل العقيم في هذه المسألة ، وأطالوا في ذلك بحيث يحق لنا أن نقول : إن المتكلمين قد أخرجوا هذه المسألة عن بساطتها إلى فروب من الجدل المذموم والمناقشات العقلية الجافة .

وكان يجب على المتكلمين كافة أن يقرروا أنه ليس هناك وجهاً من وجوه المقارنة بين علم الله بما سيكون وما هو كائن وما كان ، وأن علم الله

(١) راجع : شرح المواقف ، للرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١١٤-١٢٤ ، تحقيق د. أحمد المهدي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، للفرالي ، ص ٩١-٩٨ ، وكتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، للمكلائي (مصر) دار نشر الثقافة ط ١ الأولى ، ١٩٧٧م) ص ٢٣٨-٢٤٢ ، تحقيق د. فقيه .

سابق لجميع الموجودات ، والممكنات ، والمستقبلات ، والمعدومات ، فهو يعلم أن الحادث سيوجد في وقت كذا ، ويعدم في وقت كذا ، فعلم الله لا يطرأ عليه النقص الذي يطرأ على علم المخلوق ، ولا تلزمه تلك اللـوازم التي تلزم علم المخلوق .

وقد تناول ابن رشد مسألة علم الله بشيء من التفصيل ، والتحليل ، ونناقش المتكلمين ووضح الاختلاف في هذا الأمر ، ومنشأ الشكوك في هذه المسألة ، ثم تعرض لذكر مذهب الفلاسفة في علم الله .

...

المطلب الأول

صفة العلم عند ابن رشد

يرى أبو الوليد بن رشد أن القرآن الكريم قد دل على صفة العلم، وهناك آيات أثبتت لله صفة العلم، كقوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) .

وجه الدلالة من هذه الآية هو أن الاتقان والترتيب الذي في هذه المخلوقات ، بحيث أن من تفكر في مخلوقات الله اتضح له أن كل مخلوق من هذه المخلوقات وجد مسخرا ليعخدم مخلوقا آخر وأن كل واحد منها خلق ليحقق منفعة معينة تخدم بالتالي سائر المخلوقات ، وهذه العناية لم تحدث من فاعل بالطبع ؛ بل صدرت من فاعل عليم يعلم الحكمة والمنفعة التي وراء كل مخلوق فخلقه بتلك الهيئة وعلى ذلك القدر ليحقق المنفعة المطلوبة منه ، فوجب أن يكون هذا الخالق عالما .

وقد ترجم ابن رشد هذا المعنى في قوله : " وجه الدلالة أن المصنوع يدل - من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعني كون صنع بعضهما من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع - أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة ، وإنما حدث من صانع رتب ما قبل الغاية قبيل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به . مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل العائط ، وأن العائط من أجل السقف تبيّن أن البيت إنما وجد من عالم بمصناعة البناء " (٢)

ويرى ابن رشد أن " علم الله " " صفة قديمة ؛ إذ كان لا يجوز عليه - سبحانه - أن يتصف بها وقتا ما ، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم

(١) سورة تبارك ، آية : ١٤٠ .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠ .

من هذا ان يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم — بالوجودين مختلفا ؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل .

وهذا شيء لم يصرح به الشرع ؛ بل الذي صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قالتعالى : (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (١) . فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه ، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى " (٢) .

وبعد أن عرض ابن رشد مذهبه في مسألة علم الباري - سبحانه - اتجه لبيان الشك الذي عرض للمتكلمين في علم القديم سبحانه ، وذلك ليزيل شبهة المتكلمين ، ويحل ذلك الشك . وهذا لا يتأتى إلا عندما نعرف تلك الشبهة ، ونقف عليها ، " فإن من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل " وإذا عرفنا شبهتهم قدرنا على دحضها .

ويشرع ابن رشد في بيان ذلك الشك الذي عرض للمتكلمين في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا بالأمور الحادثة ، فكيف يكون علم الباري سبحانه صفة قديمة ثابتة له ألا لا تنطبع من ذاته ، وعلى الرغم من ذلك كله تكون متعلقة بالحوادث المتجددة ، والمتكلمون لا يجوزون حلول الحوادث بذات الله لأنهم قد قالوا : " إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " . إن في هذا شك !! .

(١) سورة الانعام ، آية ٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠-١٦١ .

" والشك يلزم هكذا : إن كانت هذه (أي العلوم) كلها في علم الله - سبحانه - قبل أن تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت في - قبل كونها ؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟

أ - فإن قلنا : إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكـون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هناك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم .

ب - وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين ، قيل : " فهل هي في نفسها " أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت ؟ فيجب أن يقال : " ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين ما وجدت " ، وإلا كان الوجود والمعدوم واحدا .

فإذا سلم الخصم هذا قيل له : " أليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه " ؟

فإذا قال " نعم " قيل : " فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه . فإذا يجب أحد أمرين :

- ١ - إما أن يختلف العلم القديم في نفسه .
- ٢ - أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه - سبحانه . (١) .

هذا هو الشك كما صوره ابن رشد ، وقد صوّرت مؤلفات المتكلمين هذا الشك على صورة اعتراف من الفلاسفة الذين يشكرون علم الله بالجزئيات (٢) المتغيرة

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) راجع : على سبيل المثال : كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، للمكلائي ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، والاقتصاد في الاعتقادات ، للغزالي ، ص ٩٥-٩٧ .

والمتشكلة شارة ، أوعلى صورة اعتراض من بعض المتكلمين أنفسهم تشارة
أخرى .

وقد أورد في شرح المواقف (١) اعتراض الفلاسفة هذا ورد عليه ، وذلك
مندما ذكر أن جمهور الفلاسفة قالوا : إنه : لا يعلم الجريئات المتغيرة
وإلا فإذا علم مثلا : أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها ، فإنه يلزم
من ذلك أمران :

- ١- فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ، وهذا يوجب التغيير
فيذاته من صفة إلى أخرى حيث يتغير العلم من علم بكونه في الدار
إلى علم بكونه ليس فيها .
- ٢- أو يبقى علمه بكون زيد في الدار بحاله بعد خروج زيد منها
فيلزم من هذا الجهل : لأن العلم بكونه في الدار بعد خروجه منها
جهل .

وقد أجاب المتكلمون من هذا الاشكال بجوابين :

- الجواب الأول :

قالوا نمنع أن يكون علمه سبحانه بالماضي والحاضر والمستقبل
يلزم منه التغيير في ذات الله ؛ بل التغيير إنما هو في الإضافات ، لأن العلم
إما إضافة محضة ، أو صفة حقيقية ذات إضافة .

- فأما من قال : إن العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم ، فإنه
يجيب بتغير العلم ، ويقول : لا يلزم من هذا التغيير ، التغيير في صفة
موجودة ؛ إذ الإضافة مفهوم اعتباري ليس له وجود في الخارج .

- وأما عند الأشاعرة القائلين بأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة
إلى المعلوم ، فالتغيير لا يكون في نفس الصفة التي هي العلم ؛ بل في إضافات

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني - الموقف الخامس - ص ١١٩-١٢٤.

العلم وتعلقاته ، وهو جائز إذا كان تغير الإضافة لا يقتضي تغيراً في نفس العلم .

وأما الجواب الثاني :

فقد أجاب به مشايخ المعتزلة ، وكثيرون الأشاعرة على ما مر من الفلاسفة : من أن الله لا يعلم المتغيرات .

وقد رد مشايخ المعتزلة وكثيرون من الأشاعرة هذا الزعم بأن التغير في المعلوم لا يستلزم التغير في العلم ، ذلك بأن العلم بأن الشيء وجد ، والعلم بأنه سيوجد واحد ، فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ، واستمر علمه هذا بدون غفلة مزيلة له حتى جاء الغد ، فإنه - عند حصول الغد - يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن .

وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أن زيداً دخل البلد الآن ، لأن علمنا الأول بدخول زيد البلد قد طرأت عليه الغفلة ، ولما كان علم الباري لا يزول ، ولا تطرأ عليه - سبحانه - غفلة ، وكان سبحانه لا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء لم يحتاج - سبحانه - إلى علم متجدد بتجدد الحوادث وحدوثها ، بل إن علمه بأن الشيء وجد عين علمه بأنه سيوجد ، فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه سبحانه وتعالى .

وعلم الله تعالى - ليس واقعاً في زمان كعلم أحدنا بما يحدث من الحوادث التي تختص بأزمنة معينة ، وذلك لأن علم أحدنا واقعاً في زمان مخصوص ، فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده ، وما حدث منها قبله كان ماضياً ، وما حدث منها بعده كان مستقبلاً . وأما علم الله - سبحانه - فإنه لا يختص بزمان أصلاً ، ولا يدخل تحت المقاييس الزمانية ولا يشبه علم البشر أو تلزمه اللوازم التي تلزم المخلوق عندما يعلم أن الشيء سيكون ، ثم إنه كان ثم أنه قد كان وعدم ، ولا يخفى علم الله للأمور الزمانية فليس

هناك ماض ولا حاضر ، ولا مستقبل فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان ؛ إذ كان صفة أزلية قديمة ثابتة لله لا تنفك عن ذاته سبحانه وليس محتاجا سبحانه إلى شيء من صفاته . فإنه لا يتصور في حقه - تعالى - حاضر ولا ماض ولا مستقبل (١) فالعلم بأن الشيء سيوجد ، والعلم بأنه وجد ، والعلم بأنه قد كان موجودا ثم عدم هو بالنسبة لله علم واحد ، ومن ثم لا يلزم من تغير المعلوم — عدم إلى وجود تغير في علمه سبحانه .

ولكن أبا الوليد ابن رشد لا يرضى بأجوبة المتكلمين التي أجابوا بها من ذلك الشك الذي تقدم ذكره آنفا ، ولهذا يقول :

"وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب من هذا ، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختمة بموجود موجود ، فإنه يقال له — : " فإذا وجدت ، فهل حدث هناك تغير أو لم يحدث ؟ " وهو خروج الشيء من عدم إلى الوجود .

- فإن قالوا : " لم يحدث " فقد كابرُوا .

- وإن قالوا : " حدث هناك تغير ، قيل لهم : " فهل حدث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا " ؟ فيلزم الشك المتقدم .

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه " (٢) .

وإذا كان ابن رشد قد أشار إلى ضعف قول المتكلمين ؛ إن عدم الله — بأن الشيء وجد ، والعلم بأنه سيوجد واحد ، فإن بعض المتكلمين — أيضا — وهو : أبا الحسين البصري (٣) — المعتزلي قد شبه إلى ما في قول المتكلمين من ضعف

(١) انظر : شرح المواقف للجرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د. أحمد المهدى ، ص ١١٩-١٢٤ .

(٢) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦٠ .

(٣) هو أبو الحسين ، محمد بن علي بن الطيب البصري ، من متأخري المعتزلة (=)

ونقده ، حيث أنكر أن يكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد " واحتج عليه بوجوه :

الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع - بالضرورة - فالعلم به غير العلم به ، لأن اختلاف المتعلقين : أي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما " (١) .

وتوضح هذه العبارة هو أن أبا الحسين البصري يريد أن يبين أن حقيقة " وقع الشيء " غير حقيقة " أنه سيقع " فلا يقول أحد إن حدث بمعنى : سيحدث ، وإذا كانت الحقيقتان مختلفتين لا يكون العلم المتعلق باحدهما عين العلم المتعلق بالآخرى ، فاختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين " (٢) .

" الثاني : أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع ، وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف ، شرطهما أملا فلا تنافي بين شرطيهما " (٣) بمعنى - أن شرط العلم بأنه وجد ، وجوده بالفعل ، وشرط العلم بأنه سيوجد ، عدم وجوده بالفعل ، فلو كان العلم بأنه سيوجد عين العلم بأنه وجد لم يختلف شرطهما أملا .

ويوضح هذا أن العلم بأن زيدا سيدخل الدار غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد ، بل شرطه العلم بعدم مجيء الغد .

والعلم بأنه دخل الدار مشروط بالعلم بمجيء الغد ، حتى إن أحدنا لو علم أن زيدا سيدخل إلى الدار غدا واستمر علمه هذا بدون غفلة ، وجلس في

(١) صاحب التمانيف الكلامية وله كتاب " المعتمد في أصول الفقه " توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مائة وقد شاخ .
سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، ج ١٧ ، ص ٥٨٧ ، انظر ترجمته في طبقات المعتزلة ص ١١٨ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ، ج ١ ، ص ٢٧١ .

(٢) شرح المواقف ، للجزجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ ، تحقيق د. أحمد المهدي .

(٣) ولكن من السهل على المتكلمين أن يردوا اعتراض أبي الحسين البصري عليهم بأن يقولوا : إنه وإن كان حقيقة وقع وحقيقة سيقع متغايرتان إلا أن هذا الاختلاف الحقيقي ليس متعلقا بالنسبة لعلم الله فإن علمه ليس زمانيا وبالتالي فلا يتصور بالنسبة إليه ماض وحال ومستقبل فيبقى قول المتكلمين على حاله وهو أن علمه - تعالى - بأن الشيء وقع الآن عين علمه بأنه سيقع ، انظر شرح المواقف ، للجزجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ .

(٢) شرح المواقف ، للجزجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ تحقيق د. أحمد المهدي .

حجرة مظلمة ، فلم يعلم بمجيء الغد فانه لا يعلم بان زيد سيدخل الدار أنه دخلها .

الثالث : أنه قبل حدوث الشيء يكون اعتقاد حدوثه جهلا واعتقاد أنه سيحدث علما فإذا وجد الحادث بالفعل كان القول بعدم وجوده وأنه سيقع جهلا ، و العلم بأنه قد وجد - فعلا - علما .

وإذا كان أحدهما يوصف بالجهلية ، والآخر يوصف بالعلمية ، فكيف يقال مع تنافي الوصفين - إن أحد العلمين عين الآخر .

ثم إن أبا الحسين البصري (١) المعتزلي بعد أن ضعف قول مشايخ المعتزلة ، وكثير من الأشعرية الذي قالوا فيه "إن علمه بأن الشيء وجدهم عين علمه بأنه سيوجد" التزم أنه - تعالى - عالم بالجزئيات المتغيرة وأن علمه بها يستلزم التغير في علمه قال: ولا ضرر في هذا التغير إذا كانت داته تقتضي أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها .

وقد أعتزله عليه بأن قوله هذا يلزم منه أن يكون الباري في الأزل غير عالم بالحوادث وهذا يلزم منه تجهيل الباري .

ولكن يمكن أن يجيب أبو الحسين عن هذا الالتزام بأن الثابت في الأزل أن زيدا سيدخل البلد - مثلا - فيعلم حينئذ كذلك ، وعندما زال هذا الثابت ودخل زيد البلد علم أنه دخل ، وبهذا فلا يلزم التجهيل .

ومسألة تتعلق علم الله القديم بالحوادث التي تحدث كل وقت وأن مسألة قد شغلت المتكلمين ونالت تنميبا من اهتمامهم ، وقد وردت عليهم شبه من الفلاسفة حيث قالوا : إذا كان علمه - سبحانه - صفة قديمة أزلية فهل إذا تعلق العلم القديم بالمعلومات المتجددة والمتغيرة والمختلفة هل يتغير العلم تبعاً لتغيرها ؟ لأن العلم الحقيقي معرفة المعلوم على ما هو عليه ، وعلى هذا إذا اختلف الشيء من الوجود إلى العدم لزم أن يكون العلم

(١) راجع شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٢٢ .

به يختلف، وإلا فقد علم الشيء على خلاف ما هو عليه، فمثلا الشمس تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة . ثم يتجلى الكسوف فيحصل عندئذ ثلاث حالات (١) :
الحالة الأولى : الكسوف فيهما معدوم ولكنه منتظر الوجود : أي سيكون .
الحالة الثانية : الكسوف موجود أي هو كائن بالفعل .
الحالة الثالثة : وهي التي تكون بعد أن يتجلى الكسوف وهذه الحالة يكون الكسوف فيها معدوما ولكن قد كان من قبل .

ولنا باراء هذه العلوم الثلاثة من الوجود ثلاثة علوم مختلفة :
فإننا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون .
ثانيا : أنه كائن الآن بالفعل .
ثالثا : أنه كان في الماضي ثم تجلى ، فليس هو كائننا الآن .
وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، فإن أحدها لو علم بعد تجلى الكسوف ،
أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل ، لكان ذلك جهلا ■ محالة .
فبعض هذه العلوم في الحقيقة لا يقوم مقام بعض ، فإن العلم يتبع العلم
المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم .
وهذه الأحوال الثلاثة :
إما أن يعلمها الباري - سبحانه - بعلم قديم ثابت غير متغير ، وهذا يلزم منه جهل الباري سبحانه لأنه إذا علم بعد تجلى الكسوف أن الكسوف موجود الآن كما كان قبل، كان ذلك جهلا والجهل على الله محال .

وأما إذا علمها بعلوم حادثة متغيرة لزم ذلك التغير في العالم ، وقيام الحوادث بذاته ، والمتكلمون يمنعون ذلك ، لأنهم قد قالوا : ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وقد أجاب المتكلمون عن شبهة الفلاسفة هذه وبينوا أنه لا تناقض بين هذه العلوم الثلاثة في الأزمنة الثلاثة وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافة

(١) انظر : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، يوسف محمد المكلاشي ، تحقيق د. فوقية حسين ، ص ٢٢٨-٢٤٢ .

فلا توجب تبديلا في ذات العلم ، ومن ثم فلا توجب تغييرا في ذات العالم .

فإن الشخص الواحد يكون من يمينك ، ثم يرجع إلى أمامك ثم يرجع إلى شمالك فتعاقب عليك الإضافة وأنت ثابت في مكانك لا تتغير .

والمتغير في الحقيقة هو : ذلك الشخص المتنقل وهكذا ينبغي الحال في علم الله تعالى وتقدس - فهو - سبحانه - يعلم الأشياء في الأزل والأبد ، وعلمه لا يتغير ، فالباري - جل وعلا - عالم أزلا بجميع الجائزات والمستحيلات ويعلم الحوادث قبل وقوعها على أنها ستوجد في وقت كذا ، وتعدم في وقت كذا ؛ إذ هو سبحانه خالق كل شيء ، وكل شيء مما يقع فهو بمشيئته ، فلا بد أن يكون عالما بما شاء وخلق ، وهو - سبحانه - أزلا يعلم أن هذا الحادث المعين يكون معدوما في وقت كذا وموجودا في وقت كذا ، فالعلم أزلا متعلق بعدم الحادث في وقت معين ووجوده في وقت آخر وهذا لا يقتضي العلم بوجود الشيء بالفعل قبل وجوده .

والعلم الذي يتعلق بالمعلوم الحادث بعد وجوده للنهار فيه كلام مشهور : فالمتكلمون قالوا : المتجدد هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط وتلك نسبة عدمية .

وهذه الشبهة قد نشأت عند الفلاسفة ومن وافقهم لأنهم قد توهموا أن علم الله كعلم البشر يتأثر بالزمان الماضي والمستقبل والحاضر فتصوروا أن تعلق علمه - سبحانه - بالمعلومات يخضع للمقاييس الزمنية كعلم البشر - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - ولم يتنبهوا إلى أن علم الله قديم أزلي فهو صفة قديمة أزلية ملازمة للذات المقدسة من مشابهة الحوادث وهو قبل الزمان ، فلا يتطرق إليه الزمان الماضي ، والمستقبل ، والحاضر ، ولا يلزم من علمه للمعلومات الحادثة ما يلزم المخلوقين عندما يعلمونها .

وليس علم الله زمانيا يتغير بتغير الحوادث ، ولا يستدعي زمانه أبدا هو في نفسه يتعلق بالمعلوم على جهة الكشف والوضوح والإحاطة .

وقد عالج أبو حامد الغزالي هذه المشكلة عندما قال :

" الباري - تعالى - في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعده العلم بأنه كان ، وهذه الأحوال تتعلق على العالم ، ويكون مكتشفاً لله - تعالى - بتلك الصفة وهي لم تتغير . وإنما المتغير أحوال العالم وإيضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ؟

- أيكون عالماً بقدم زيد - أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم ، لأنه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع ، فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدم ، فلماذا لم ينقض الطلوع فلا بد أن يكون عالماً بأنه كان قد قدم ، والعلم الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان . فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطة بالحوادث

والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذات المختلفة . ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة . وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل " (١) .

فالإمام الغزالي في هذا النص قد حاول أن يحل هذا الإشكال فلجأ إلى القول: بأن علم الله بأن الشيء وجد، والعلم بأنه سيوجد واحد ، فالعلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد ، فهو سبحانه يعلم ما كان

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٩٥ ، ٩٦

وماسيكون . ومالو كان كيف كان يكون يعلم واحد لا يتغير بتغير المعلومات . ويرى الإمام الفزالي أنه إذا كان الله يعلم أجناس الإنسان وأجناس الحيوان، وأجناس الجماد . ويعلم غيرها من الأنواع والأجناس المختلفة والمتغيرة يعلم واحد لا يتغير فكيف لا يعلم الشيء الواحد الذي تنقسم أحواله إلى الماضي والمستقبل ، والآن : كقدوم زيد - مثلا - .

ويرى الإمام الفزالي أن الاختلاف ، والتباعد والتفاير الذي بين الأنواع والأجناس : كأجناس الإنسان ، والنبات والجماد المتباينة ، أشد من الاختلاف الحاصل بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان إلى : الماضي والحاضر والمستقبل .

فإذا كان علمه - سبحانه - بتعدد أجناس المخلوقات وأنواعها لا يوجب تغيراً في علمه . فكذلك العلم بأحوال زيد - مثلا - وتغيرها من كفر إلى إسلام إلى عصيان إلى توبة ، لا يوجب تغيراً في علم الله ، فإذا كان علم الله بأنواع وأجناس المخلوقات المتعددة لا يوجب تغيراً وتبدلاً في علمه - سبحانه - فكذلك علمه بأحوال الشيء الواحد : كعدم دخوله زيد البلد في الماضي ، ودخوله البلد في الحاضر وخروجه منها بعد دخوله - كل هذه الأمور المتغيرة لا توجب تغيراً في علم الله فهو سبحانه - محيط - بالكل ويعلم هذه الأحوال المتغيرة بعلم واحد دائم في الأزل ، والأبد كما أنه يعلم جميع مخلوقاته على الرغم من تعددها واختلاف أنواعها وأجناسها بعلم واحد .

وكذلك أجاب الإمام الفزالي بجواب آخر عن اعتراض من قال : "إن العلم بالمتغيرات ، والأمور التي تحدث بعد أن لم تكن حادثة يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء وجد غير علمه بأنه سيوجد وغير علمه بأنه قد كان موجوداً ثم عدم - أيضا - فالشمس - مثلا - تنكف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم ينجلي الكسوف فهنا ثلاثة أحوال :

١- حال الكسوف فيها معلوم . ولكنه منتظر الوجود أي سيوجد .

٢- وحال الكسوف فيها موجود ، أي هو كائن بالفعل .

٣- وحال الثالثة الكسوف فيها معدوم ولكنه قد كان موجودا من قبل .
فتحصل لنا بسبب هذا لأحوال الثلاثة : ثلاثة علوم مختلفة .
فقد علمنا أولا : أن الكسوف معدوم ولكنه سوف يوجد .
وعلمنا ثانيا : أن الشمس قد كسفت بالفعل فهو كائن .
وعلمنا ثالثا : أن الكسوف قد كان ولكنه ليس كائنا الآن . وذلك
بعد حصول التحلي .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل بوجوب
تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد زوال الكسوف أن الكسوف موجود
الآن كما كان قبل لكان جهلا لا علما ، ولو قال منذ وجود الكسوف
إن الكسوف معدوم لكان جاهلا فبعض هذه العلوم لا يقوم مقام بعض .

وقالوا إن العلم يتبع المعلوم : لأن حقيقة العلم بالشيء المعين هي
تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فإذا تغير المعلوم تغير العلم ،
لأن العلم إذا تعلق بالمعلوم على وجه آخر ، كان ذلك علما آخر غير الأول .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علما واحدا ، فيصير علما بالكون
بعد كونه علما بأنه سيكون ، ثم هو يصير علما بأنه كان بعد أن كان
علما بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة
لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ،
فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى . (١) .

وقد أجاب الغزالي عن هذا الاعتراض : مبينا أن عدم العلم بأن الكسوف
سيوجد ، والعلم بأنه وجد في حال الكسوف ، والعلم بأنه كان موجودا ثم
انجلى وذلك بعد انقضاء الكسوف : علم واحد وأن هذا باختلافات الثلاثة
ترجع إلى إضافات ، فالأحوال المتغيرة هي نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم
فقط ، وهي نسبة عدمية لا توجب تغيرا في ذات العلم فهذه الاختلافات من قبيل
الإضافة المحضة فكما أنه يمكن أن يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر
في نفسه ، كذلك تتغير المعلومات في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي (الطبعة الخامسة) تحقيق : د. سلمان دنيا
مصر : دار المعارف ١٩٧٢ م (ص ٢١٢)

مثال ذلك أن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى شمالك ثم يرجع إلى أمامك ثم يرجع إلى خلفك فتتعاقب عليك الإضافات وأنت ثابت في مكانك لا تتغير ، وإنما الذي يتغير هو ذلك الشخص المتنقل .

وقد وضع هذا المعنى بقوله :

" بمتكرون علي من يقول : إن الله - تعالى - له علم واحد ، بوجود الكسوف - مثلا - في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم ، فلا توجب تغييرا في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله - عز وجل - فانا نسلم انه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير " (١) .

ولكن أبا الوليد بن رشد لا يرضى عن هذا الجواب الذي أجاب به الفزالي وسائر المتكلمين عن شبهة الفلاسفة ومن وافقهم في علم الله بالمتغيرات والحوادث المتجددة ، ولهذا نقد الفيلسوف ابن رشد جواب أبي حامد الفزالي الذي أجاب به عن ذلك الشك بقوله :

" ... وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بـ "التهافت" (٢) بشيء ليس فيه مفتح ، وذلك أنه قال قولا معناه هذا : وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله - سبحانه - أعنسي

(١) تهافت الفلاسفة ، للفزالي ، ص ٢١٣ .

(٢) راجع المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . ومثال ذلك : في المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنية زيد ثم تعود يسرته وزيد لم يتغير في نفسه . وليس بصادق . فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمنية قد عادت يسره ، وإنما الذي لن يتغير هو موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد . وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الاسطوانة إلى زيد عند تغيرها ، وذلك إذا عادت يسره بعد أن كانت يمنية (١) .

وهكذا نجد أن ابن رشد يرى أن الجواب الذي أجاب به الإمام الغزالي - من عدم تغير علم الله عند علمه - سبحانه - بما كان وما هو كائن ، وما سيكون وأن ذلك التغير هو في الإضافات وليس تغيرا في صفة العلم ، وإذا كان التغير في إضافات العلم وتعلقاته فإن ذلك لا يوجب تغيرا في العلم - جوابا لاسد لا يحل الاشكال الذي ورد على المتكلمين في مسألة علم الله بالحوادث المتحددة والأمور المتغيرة .

وكذلك يرى ابن رشد أن قول المتكلمين بأن الله يعلم ما سيكون ، وما هو كائن وما كان بعلم واحد ليس فيه منقح ، لأنه لا يتم أن العلم بالشيء قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد علم واحد ، بعينه . ويرى ابن رشد أن الحلول التي أتى بها المتكلمون والغزالي خاصة لاتحل هذا الشك الذي عرض للمتكلمين في أثناء بحثهم لمسألة علم الله القديم وتعلقه بالحوادث المتجددة والأمور المتغيرة .

ولارب في أن المتكلمين قد أشاروا شيئا مويمة وشكوكا مريبية ليس في قدرة علم الكلام حلها وقد قادتهم طريقة المبتدعة في الاستدلال على وجود الله . أعني دليل " الجواهر والأعراض " الذي سموه دليل الحدوث

(١) ضمنية في مسألة علم الله القديم طبعت مع فصل المقال ، لابن رشد .

الى مسالك ضيقة ، والتزموا بسبب مقدماته المشتركة والمجملة لسوازم فاسدة وقالوا بأقوال منكرة ، ولاسيما قولهم : بأن " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " وقد أشار هذا المبدأ بالذات شكوكا كان المسلمون في غنى كبير عنها .

وعندما قال المتكلمون " بقياس الغائب على الشاهد " فقاموا على علم الله على علم البشر ، وظن بعضهم أن علم الله - سبحانه - بما سيكون ، وما هو كائن ، وما كان يلزم منه ما يلزم المخلوق من التغير أخذوا يثيرون بعض الشكوك والأسئلة ثم يجيبون عنها وقد كانت تلك الشكوك والأسئلة التي يوردونها على أنفسهم أو ترد عليهم من مخالفاتهم قوية جدا ، وقد كانت إجاباتهم - في أغلب الأحيان - من تلك الاعتراضات إجابة هزيلة ضعيفة ليست في حجم الشبه التي وردت عليهم أو الاعتراض الذي أوردوه من عند أنفسهم . وكان ينبغي على المتكلمين أن ينزهوا علم الله عن مماثلة علم المخلوقات وما يطرأ على علمها من اللوازم .

وقد أشار - أيضا - قولهم بأن : " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " شكوكا فيما يتعلق بعلم الله بالحوادث المتغيرة ، ذلك بأن المتكلمين لما أرادوا الاستدلال على حدوث العالم قالوا : العالم مكون من الجواهر والأعراض وهي حادثة ، والدليل على حدوث الجواهر والأعراض أنها لا تخلو عن الحركة والسكون ، والحركة والسكون حادثتان وإذا كانت الجواهر والأعراض لا تخلو عن الحركة والسكون فهي إذن مستلزمة للحوادث ولا تخلو عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث ، وبموجب هذا الدليل اعتقد المتكلمون أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا لأنها لو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث . وهذه المقدمة مجملة مشتركة تشتمل على المواب والخطأ ... فلما ركن المتكلمون إلى هذه القضايا العقلية ، وجعلوها من الأصول التي اعتمدوا عليها في أصول

عقيدتهم وطلبوا الهدى من جهتها وأعرضوا عما جاء به الشرع من الحق المبين . طمع فيهم أعداؤهم من الفلاسفة وغيرهم ، ولهذا استطاعوا عليهم ابن رشد في هذه المسألة ، حيث بين أنه بموجب أصولهم التي قرروها يرد عليهم في " مسألة علم الله بما سيكون ، وما هو كائن ، وما كان شك يصعب على المتكلمين حله . لأن العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأن قد كان ، فيلزم من ذلك أن يكون الله محلاً للحوادث ، وحلول الحوادث (١) بذات الله قد قرر المتكلمون نفيه مطلقاً .

وقد بين الإمام ابن تيمية أن المتكلمين لهم من هذا الشك جوابان :

— فالذين منعوا أن يقوم بذاته حادث ، بناء على أصلهم المشهور " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " قالوا : العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبة بين المعلوم والعلم ، ■ أمر شتوتي (٢) .

— وأما الذين جوزوا قيام الحوادث بذاته — كأبي عبد الله محمد بن كرام (٣) السجستاني وأبي الحسين البصري المعتزلي ، وطوائف غير هؤلاء — قالوا : — يمكن أن يتجدد تعلق العلم القديم بالمعلوم الحادث . ومن هنا ذهبوا إلى إثبات أمور متجددة (٤) وبناء على هذا الأصل ذهب أبو الحسين

(١) يقول الإمام ابن تيمية في نقد المتكلمين : " ... وإذا قالوا لا تحله الحوادث أو هموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلاً للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم وهذا معنى صحيح ؛ ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو مجيء وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً بل عين المخلوقات هي الفعل ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل ■ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٧٠٦ .

(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٤ .

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق من حزية السجستاني توفي سنة ٢٥٥ هـ وتنسب إليه فرقة الكرامية . انظر ترجمته في ميزان الاعتدال ، للذهبي ، ج ١ ، ص ٢٢١ ، لسان الميزان لابن حجر ، ج ٥ ، ص ٣٥٣ ، ٣٥٦ .

(٤) انظر : درة تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٥ ، الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٤ .

البصري المعتزلي إلى أن علم الباري يتغير بتغير المعلوم، فيحدث له عند وجود الحادث علم حادث بحدوث الحوادث، وقال إنه لا يلزم من هذا القول أن يكون الباري جاهلا بالأمور المتجددة ولا يعلم الحوادث في الأزل؛ وذلك لأن علم الله تعالى - يصح أن يتعلق بالحوادث المتجددة فهو متعلق بهما بالقوة منذ الأزل - وأما إذا وجد الحادث فعلا فإن علم الله متعلق به بالفعل، ومادام الله أزلا يصح أن يعلم الحوادث المتجددة عند حدوثها فلا يلزم من عدم تعلق العلم بها بالفعل أن يكون جاهلا بها - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - والعلم في ذلك كالقدرة، فكما أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بحدوث ما وإيجاده في وقت كذا - دون وقت كذا - العجز، فكذلك لا يلزم من عدم تعلق العلم - فعلا - بالحدث الجهل به - فعلى هذا القول علم الله واحد بالنوع (١) متعدد بتعدد المعلومات .

والذين قالوا : إن علمه يحدث بحدوث الحادث ذهبوا : إلى أنه : " محذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون ، فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالما وأنه أحدث بلا علم وهذا قول باطل " (٢) لأنه يلزم منه جهل الباري في الأزل بما يحدث من الحوادث ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

والحق أن الله - سبحانه - قد أخبر في كتابه الحكيم أنه عالم بما سيكون من الأمور المتجددة ، والحوادث المستقبلية ، كالأمور التي أخبر بها قبل كونها ، فعلم - بذلك - أنه يعلم الأشياء قبل وجودها ، وأخبر أنه إذا وجدت علمها - أيضا - كقوله تعالى : (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ...) (٣) لنعلمه موجودا واقعا .

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٩٥ .

(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٤ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١٤٣ .

وهذه الآية ونحوها من الآيات : كقوله تعالى : (ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم) (١) تتشابه على بعض
الناس ، ويستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، حتى يتوهم أن هذه
الآيات تنفي علمه الأزلي السابق للحوادث المستقبلية والأمور المستجدة ، وهذا
جهل عظيم . وقد يتوهم أن الله لا يعلم تلك الأمور المستقبلية في الأزل ، وأنه
لا يعلمها إلا إذا حدثت ، وهذا مخالف لما دلت عليه نصوص القرآن الكريم من
أن الله بكل شيء عليم . سبحانه هذا بهتان عظيم .

وقد دلت نصوص القرآن والسنة على أن الله عالم بما سيكون — من
الأمور المستقبلية ، وأنه علمها منذ الأزل ، وهو — سبحانه — خالق كل شيء
وكل ما يحدث في هذا الكون ، وما يستجد من الموجودات المحدثثة فهو —
واقع بمشيئته وإرادته فلا بد وأن يكون عالما بجميع المخلوقات ما كان منها
وما سيكون . وهو — سبحانه — يعلم أزلا أن هذا الحادث المعين يكون معدوما
في وقت كذا ، وموجودا في وقت كذا ، وهو يعلم الحادث قبل خلقه ، فإذا خلقه
علمه كائننا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون وهذا هو الكمال الذي يجب إثباته
لله .

يقول الإمام ابن تيمية — رحمه الله — " ٠٠٠ إن القرآن قد أخبر بأنه
يعلم ما سيكون في غير موضع : بل أبطل من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق
كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها ، فقد علم ما سيخلقها علما مفصلا ، وكتب ذلك ،
وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على
وجوده . ثم لما خلقه علمه كائننا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون ، فهذا
هو الكمال وبذلك جاء القرآن في غير موضع : بل وبإثبات رؤية الرب له بعد
وجوده كما قال تعالى : (وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون) (٢)
فاخبر أنه سيري أعمالهم .

(١) سورة محمد ، آية ٣١ .

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٥ .

وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم ، فإذا خلق الأشياء رآها - سبحانه - وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم ، وسمع نجواهم ، كما قال تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما) (١) أي : تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ، والتحاور تراجع الكلام بينها وبين الرسول

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعاً في القرآن ، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد ما شاء الله ؛ بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ؛ بل هو - سبحانه - يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) (٢) .

بل قد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا ، وهذا ، وهذا ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . قالتعالى : (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) (٣) وروي من ابن عباس في قوله : (إلا لنعلم) أي : لنرى ، وروي لنمیز ، وهكذا قال عامة المفسرين : إلا لنرى ونمیز .

وكذلك قال جماعة من أهل العلم : قالوا : لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون ولحق بعضهم قال : العلم على منزلتين :
- علم بالشيء قبل وجوده .
- وعلم به بعد وجوده .

والحكم للعلم به بعد وجوده ؛ لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال : فمعنى قوله (لنعلم) أي : لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب .

(١) سورة المجادلة ، آية ١٠

(٢) سورة الأنعام ، آية ٢٨

(٣) سورة البقرة ، آية ١٤٣

ولاريب أنه كان عالما - سبحانه - بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : (قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض) (١) أي : بما لم يوجد ، فإنظروا وجد لعلمه ، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفاء انتفائه = (٢) .

وهكذا نجد أن هذه المسألة التي عرضها القرآن الكريم في كثير من الآيات مرصفاً تلميحاً له النفوس وتدعياً بالتصديق به القلوب فيحصل بذلك الجزم واليقين - قد صارت بسبب مسالك المتكلمين العقلية وبسبب قياسي العلم القديم على العلم المحدث وهو " قياس الغائب على الشاهد " - من المسائل الشائكة التي واجهت المتكلمين في بحثهم العقلي لمسائل العقيدة وقد أشاروا من خلال دراستهم لها اعترافات كلامية كبيرة ، وأورد عليهم أعداؤهم شبهات كثيرة . فاستدعى الأمر من المتكلمين أن يردوا على هذه الشبه ويدفعوا تلك الاعترافات ، فأصبحت هذه المسألة من المسائل الكبيرة والمهمة عند المتكلمين .

يقول الإمام ابن تيمية :

" وهذه المسألة : مسألة تعلق مفاته بالمخلوقات بعد وجوده - تعلق العلم ، والسمع ، والبصر ، ونحو ذلك ، هي مسألة كبيرة . والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لاتقوم بذات الرب ، وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب

فالكلاية والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شيء من ذلك . وأكثر أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام يجوزون ذلك . وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم

ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام في هذه المسألة

(١) سورة يونس ، آية ١٨

(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٥-٤٦٧ .

ما هو معروف ؛ ولهذا صار طائفة من أهل الكلام ، كهشام بن الحكم (١) والجهم وأبي الحسين البصري ، والرازي وغيرهم — إلى اثبات أمور متجددة .

والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله في القرآن في غير موضع ، كقوله (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع لرسول ممن ينقلب على عقبيه) (٢)

وقوله تعالى : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (٣) .

وقوله : (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء) (٤) .

وقوله : (ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) (٥) .

وغير ذلك في كتاب الله . هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون .

وقد نص الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر . وممن هؤلاء فلاة القدرية ، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها . . .

(١) هو هشام بن الحكم البغدادي الكندي مولى بني شيبان وكنيته أبو محمد وأبو الحكم نشأ بالكوفة ، وانتقل إلى بغداد وكان يتردد على المدينة وعاش بها مدة ، وكانت إقامته بالكرخ في بغداد ثم توفي بعد نكبة البرامكة بمدة مستترا وقيل في خلافة المأمون . قال الشهرستاني : " وكان هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة . . . " ومن مذهب هشام أنه قال : لم يزل البارئ تعالى عالما بنفسه ، ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا يقال فيه إنه محدث أو قديم ، لأنه صفة والمضة لا توصف ، ولا يقال فيه هو هو أو غيره أو بعينه " الملل والنحل ج ١ ، ص ١٨٤ — ١٨٥ وانظر عن مذهب هشام بن الحكم : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، للنشار ج ٣ ، ص ١٦٨ — ٢٠٧ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٤٣ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ١٤٢ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٤٠ .

(٥) سورة الكهف ، آية ٦٢ .

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم إذا سمعه ورآه وعلمه موجودا ، فهل هذا عين ما كان موجودا قبل وجود ذلك ؟ أو هناك معنى زائدا ؟ " (١) .

" وهذا المتجدد فيه قولان مشهوران للنظار :

- منهم من يقول : المتجدد هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط، وتلك نسبة عدمية .

- ومنهم من يقول : بل المتجدد علم بكون الشيء وجوده ، وهذا العلم غير العلم بأنه سيكون فقل نسبة عدمية .

- وقيل المتجدد أمر ثبوتي .

- وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص " (٢) .

وبعد أن وقفنا على هذا الشك الذي عرّف للمتكلمين في علم الله - تعالى - وعرفنا اعتراضات ابن رشد عليهم في ذلك الشك ، وجوابهم عن هذا الشك وتلك الاعتراضات ، ووقفنا على تلك النصوص التي تناول فيها الإمام ابن تيمية المسألة بأسرها ، وبين أقوال المتكلمين فيها بيانا دقيقا ، نريد أن نعرف ماهو الحل الذي يرى ابن رشد أنه المواب لحل هذا الشك ، وهل وفق لحل صحيح ، يمتاز عما جاء به المتكلمون ، أم أن جوابه لا يخرج في الجملة عما أجاب به المتكلمون ، وأيها أقرب للمواب : ابن رشد أم المتكلمون .

الحل الذي أتى به ابن رشد للشك الذي عرّف للمتكلمين في مسألة تعلّق

علم الله بالحوادث المتجددة والأمور المتغيرة :

بعد أن أبطل ابن رشد ما أتى به المتكلمون عامة ، والغزالي على وجه أخص من حلول لهذا الشك ، نجد أنه يحل مسألة العلم الإلهي خلا يرى أنه

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٩٤-٣٩٧ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤٩٦ .

لا يرد عليه ماورد على قول المتكلمين من شك واعتراضات ، فقد حاول ابن رشد أن يأتي بحل يتخلص به من تلك الالتزامات والشكوك التي واجهت المتكلمين في بحثهم لمسألة العلم ، أو بتعبير أدق أشارها جـدل المتكلمين حول علم الله بالأمور المتغيرة والحوادث المتجددة ، وهـل يعلم الحادث بنفس العلم الأول ، أو يعلمه بعلم حادث .

وقد حاول ابن رشد - أيضا - أن ينجو من الانزلاق في القول بأن الله لا يعلم الجزئيات : الذي قال به بعض الفلاسفة في الإسلام ، حذرا من التفسير في علم الله ، لأنه من الصعوبة بمكان " أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد . علم واحد بعينه " (١) .

وقد بنى ابن رشد هذا الحل على أساسين :

الأول : أنه يجب أن نفرق تفرقة حقيقية بين عالم الغيب وعالم الشهادة فعلم الله بالموجودات مخالف تماما لعلم البشر ، وليس بين علم الله وعلم البشر وجه من وجوه المماثلة أو المقارنة أصلا ، وإنما اسم العلم مقول على علم الله - سبحانه - وعلى علم البشر من باب الاشتراك في اللفظ فقط ، ويقرر ابن رشد أن الشك الذي عرض للمتكلمين - في مسألة علم الله القديم بالحوادث ، المتجددة - إنما كان سببه عدم التفرقة بين علم الله بالحوادث وعلم البشر بها ، وأن المتكلمين لم يتحرروا تماما من المماثلة بين علم الله وعلم البشر ، فأخذوا يتوهمون أنه يلزم من علم الله بالحوادث المتجددة التغير في علمه - سبحانه - كما هو الحال في علم المخلوق لهذه الحوادث وذلك تطبيقا لقولهم : بقياس الغائب على الشاهد .

وكذلك يرى ابن رشد أنه بسبب توهم المماثلة بين علم الله وعلم البشر تردى بعض الفلاسفة في إنكار علم الله بالجزئيات والقول بأنه يعلم حوادث العالم علما كليا .

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشریعة من الاتصال ، لابن رشد ، ص ٦٠ .

وبناء على هذا نجد أن ابن رشد يقرر أنه قد ثبت بالبرهان أن الله "عالم بالأشياء" لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لأمم جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ؛ بل من جهة أنه عالم ، كما قال تعالى : " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " (١) . وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم على صفة العلم المحدث " (٢) .

ويقرر ابن رشد - بعد هذا - أن علم الله قديم لأنه لا يجوز عليه - سبحانه - أن يتصف بالعلم في وقت دون وقت .

ومع قول ابن رشد بأن علم الله قديم وأنه متعلق بجميع الحوادث التي تحدث في هذا العالم ، إلا أنه لا يرد عليه ذلك الشك الذي عرض للمتكلمين لأن ابن رشد قد ذهب من أول الأمر إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وحذر من المماثلة بين علم الله وعلم العباد وأنه يجب " أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود . فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم راشد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود ، علة له . فإذا وجب أن لا يحدث هنالك تغيير كما يحدث في العلم المحدث ، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث . وهو قياس القاصب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيير مند وجود مفعوله أعني تغييرا لم يكن قبل ذلك . كذلك لا يحدث في العلم القديم - سبحانه - تغيير مند حدوث معلومه منه " (٣) .

ويرى ابن رشد أنه بهذا القول قد حل الشك الذي عرض للمتكلمين في مسألة العلم ، وأنه لا يلزمه ما يلزم المتكلمين من لوازم ، حيث لزمهم أحد أمرين :

-
- (١) سورة الملك ، آية ١٤ .
 - (٢) فصل المقال ، ص ٦٢ .
 - (٣) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٦١ .

١- إما التغيّر في العلم بتغيّر المعلوم ، لأن العلم بأن الشيء سيوجد غير العلم بأنه قد وجد بالفعل .

٢- وأما أن يقولوا: إنه لا يعلم الحادث في وقت حدوثه على ما هو عليه . وإنما لم تلزم ابن رشد هذه اللوازم - حسب تعبيره - لأنه يرى أن الله يعلم الحوادث بعلم قديم وليس بعلم محدث ، فليست هناك مماثلة بين علم الله للحوادث وبين علم المخلوقات لها ، وأن اللوازم التي تلزم علم المخلوق إذا علم الحوادث المتجددة كالتغيّر في العلم ونحو ذلك ، لا تلزم علم الله تعالى إذا تعلق بالحوادث المتجددة والأمور المتغيرة .

وكذلك يرى أنه لا يلزم علم الله التغيّر الذي يلزم علم المخلوق ، لأن علم الله سابق للمعلوم ، وهو سبب في وجود الأشياء وعلة لها ، والمعلومات مسببة عنه ومعلولة له ، بخلاف علم الإنسان فهو متأخر عن المعلومات ومسبب منها .

وهكذا يرى ابن رشد أنه - على هذا القول - لا يلزم التغير في علم الله - تعالى - بتغير المعلوم من العدم إلى الوجود ، " ... لأن حدوث التغيّر في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود ، وهو العلم المحدث .

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث " (١) .

ويرى ابن رشد أن ذلك الجدل العقيم الذي ثار حول علم الله بما كان ، والعلم بما سيكون وما يتعلق به من شكوك هو في الحقيقة شك وهمي لاحقيقة له في الواقع ، وأن هذا الشك قد نشأ عند علماء الكلام من جراء عدم تفرقتهم بين العلم المحدث والعلم القديم .

نعم كان يمكن أن يكون هذا الأمر يثير مشكلة لو كان علم الله كعلم البشر ، فالواحد منا يتغيّر علمه بتغير المعلوم ، " ... لأن علمنا بهما معلول

للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره . وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابلهذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود فمن شبه العلميين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدا ، وذلك غاية الجهل . فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الإسم المحض كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات ، مثل " الجلل " المقول على العظيم والصغير " (١) .

ويرى ابن رشد أن تلك الشكوك التي عرضت للمتكلمين - أنفسهم - في مسألة علم الله بما كان ، وعلمه بما سيكون ، وكذلك المشاغبة التي حملت بين المتكلمين والفلاسفة سببها هو : " تشبيه علم الخالق - سبحانه - بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني " (٢) . وهذا أمر مستحيل .

فإنه يستحيل " أن يكون علمه على قياس علمنا ، لأن علمنا معلوم للموجودات ، وعلمه علة لها . ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنسانا أرضيا - والإنسان إنما كائنا فاسدا .

وبالجملة - فقد تقدم - أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان - أعني أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعله لعلمه " (٣) .

وهكذا نجد أن حل ابن رشد - لتلك الشبهة التي تثيرها مسألة المتكلمين في مسألة علم الله القديم ، وتعلقه بالأشياء المتجددة والحوادث المتغيرة - يقوم على أساس أن علم الله سبب في وجود الأشياء في حين أن العلم الإنساني مسبب عنها ، فالله - سبحانه - تعالى - هو الذي خلق الخلق من علم ، والخالق للأشياء عالم بها ، وبالصفة التي تكون عليها ضرورة . وإذا كان

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ص ٧٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧١١ .

علم الله سبب في وجود الأشياء وهو عالم بها؛ لأنها صادرة منه . فمن —
البدهي أن تكون الحوادث المتجددة والأمور المستقبلية معلومة له ، وهو
يعلم جميع الحوادث التي تحدث في هذا الكون ، ويعلم أسبابها ونتائجها —
بعلم قديم أزلي لا يخضع للمقاييس الزمنية التي يخضع لها علم البشر . يقول
ابن رشد :

”وعلم الله — تعالى — بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود
هذه الأسباب . ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك
كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة كما قال تعالى : (قل لا يعلم من
في السموات والأرض الغيب إلا الله) (١) وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم
بالغيب ؛ لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو : وجوده “ (٢) .

وإذا كان الله — سبحانه — يعلم الأسباب وما يحدث منها ، فهو إذن يعلم
بعلم أزلي أن ذلك الحادث سيحدث في وقت كذا ، علي هيئة كذا ، ثم يعلم في
وقت كذا ، وهذا دليل على أن جميع أوقات الزمن : الماضي والمستقبل —
والحاضر — وما يحدث فيها من الحوادث حاضرة في علمه ، لا يغيب عن علمه منها
شيء (ومنده مفتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط
من ورقة ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٣) .

والله سبحانه وتعالى — يعلم الحوادث التي ستوجد بعلم أكمل من علمنا
للحوادث التي وجدت بالفعل ، وذلك لأنه علم أنها ستوجد في المستقبل منذ
الأزل . فهي بتعبير أدق ليست مستقبلية بالنسبة للعلم الإلهي ؛ بل هي
معلومة علماً دقيقاً لم تغيب عنه ، بخلاف علم الإنسان فإن الأمور المستقبلية
بالنسبة إليه هي ممكنة ، بمعنى ممكن أن توجد ، وممكن أن يعرض لها مانع
يمنع وجودها ، أو يغير في صفتها إن وجدت ؛ ولكن علم الله منزّه عن ذلك .

(١) سورة النمل ، آية ٦٥ .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٢٧ .

(٣) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

وفكرة الزمن الماضي والمستقبل والحاضر لا تنطبق على علم الله ؛ لأنه علم مخالف لعلم الإنسان تماماً ، وإنما تنطبق على العلم الإنساني وتصدق عليه ؛ لأنه علم مسبب معلول عن المعلوم وتابع له على ما هو عليه في حين أن علم الله سبب في وجود الأشياء ومؤثر فيها وهو علة المعلوم نفسه .

وينتهي ابن رشد من هذا إلى أنه قد اضطر البرهان إلى أن الله عالم بالأشياء ؛ لأن مدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا ؛ بل من جهة أنه عالم ، كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه (٢) .

وكذلك يقوم حل ابن رشد على أساس التفرقة الحاسمة بين علم الله - تعالى - وعلم البشر ، وبالتالي فعلم الله لا تنطبق عليه تلك المقاييس التي تنطبق على علم البشر ، ولا يلزم من علمه بالحوادث التي تحدث في فترات متعاقبة من الزمن ما يلزم علم المخلوق من اللوازم - عندما يعلم الحوادث المتجددة من تغير في العلم ونحوه .

وبناء على هذا فالله - سبحانه - عالم بما يحدث من الحوادث المتجددة قبل أن تحدث ، وهو عالم بها منذ القدم ، لأن علمه قديم ، ولا يطرأ على علمه علم حادث وبالتالي فعلم الله علم واحد لا يطرأ عليه التغير الذي يطرأ على علم المخلوقات بوجود الموجود بعد عدمه ، يقول ابن رشد : " فعلمه واحد

(١) سورة الملك آية ١٤ .

(٢) ضمنية في مسألة العلم لابن رشد مع فصل المقال ، ص ٦٢ .

بالفعل - سبحانه وتعالى - لكن تكليف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري - سبحانه وتعالى - وذلك مستحيل .

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي ، وإن كان لا كلياً ولا شخصياً .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :
(لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) (١) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى " (٢) .

نقد ابن تيمية لكلام ابن رشد السابق في مسألة علم الله :

يرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن تلك الاعتراضات التي أتى بها ابن رشد على المتكلمين في قولهم بأن الله يعلم ما وجد وما سيوجد بعلم واحد لا يتغير وأن علمه - سبحانه - قديم ومتعلق بالحوادث المتجددة وأنه لا يحدث في علم الله تغير بتغير المعلوم؛ لأن ذلك التغير في الإضافات وليس في صفة العلم نفسها . ونحو ذلك من أجوبتهم - لاتمثل الحقيقة من جميع جوانبها .

ويرى الإمام ابن تيمية أن نقد ابن رشد للمتكلمين - في ذلك - تهويل ليس وراءه تحصيل ، لأن ابن رشد نقد المتكلمين وأظهر أن قولهم في العلم يشير شكاً عصبياً ليس في مقدرة علماء الكلام طه ثم ادعى أن عنده حلاً لذلك الشك ، ولكن الحل الذي أتى به ابن رشد - في نظر الإمام ابن تيمية -

(١) سورة سبأ ، آية ٢ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٣٥ ، ٥٣٦ .

لا يخرج في مجمله عما أجاب به المتكلمون عن ذلك الشك .

ويرى الإمام ابن تيمية أن جواب ابن رشد الذي أجاب به عن ذلك الشك يقول في حقيقة الأمر إلحاحاً أجاب به المتكلمون بذلك بأن المتكلمين بعد أن أشاروا ذلك الشك أخذوا يجيبون عنه بأجوبة كثيرة ثم عاودوا في نهاية المطاف إلى القول بأن الله يعلم ما كان وما سيكون وما هو كائن بعلم واحد لا يتغير وأن علم الله غير مجانس لعلم البشر فلا يدخل علمه بالحوادث المتجددة والممكنات المستقبلية تحت فكرة الزمن لأن علمه - سبحانه - ليس زمانياً ولا يتصور بالنسبة إلى علمه - سبحانه - ماضٍ ومستقبل (١) .

فهذا النص الثابت عند المتكلمين لا يختلف في حقيقته عما ذهب إليه ابن رشد من أن علم الله واحد لا يتغير بتغير المعلوم وأنه لا يخضع لفكـرة الزمن التي يخضع لها العلم الإنساني وبالتالي فلا مجال لتلك الشبهة الفاسدة التي تقول : إذا كان الله يعلم الأشياء الحادثة فإن علمه زمانياً كهذه الأزمنة يتأثر بها ويتغير بتغير المعلوم الذي يحدث فيها .

وينتهي ابن رشد إلى تقرير النتيجة التالية وهي : أن علم الإنسان يتغير ويتأثر بالماضي ، والحاضر والمستقبل ، وأما علم الله - تعالى - فلا يتأثر بالزمان ، ولا يتغير بتغير المعلوم ، فالعلم بالماضي والحاضر والمستقبل - بالنسبة لعلم الله سواء . وقد بين ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" إن العلم القديم لا يشبه علم الإنسان المحدث فالذي يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل ، والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث ، وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لأن انتفاء العلم

(١) راجع : حاشية حسن جليبي القناري على شرح المواقف للجرجاني - الموقف الخامس ص ١٢٢ ، تحقيق د. أحمد المهدي .

عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاث محال ، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكيف ؛ إذ التكيف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث " (١) .

وهكذا نجد كلام ابن رشد - في هذا النص ونحوه - لا يختلف عما أجاب به المتكلمون - آنفاً - من أن علم الله بما سيوجد وعلمه بما وجد هو : علم واحد . لأن علم الله ليس زمانياً فليس هناك مجال للحديث عن فكرة الزمن - بالنسبة لله - أصلاً ولا يتصور بالنسبة إليه ماضٍ ومستقبل .

وقد أدرك الإمام ابن تيمية أن الفيلسوف ابن رشد لم يأت بجديد وأن قوله - هنا - لا يختلف في جوهره عما جاء به المتكلمون ؛ لأن معنى كلامه يؤلف في حقيقة الأمر إلى المعنى الذي أجاب به المتكلمون من أن علم الله ليس زمانياً ولا يتغير بتغير المعلوم ، ولهذا نقل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كلام ابن رشد السابق في مسألة العلم ، ثم تعقبه مبيناً أن قوله لا يختلف عما يقوله المتكلمون وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : " وهذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين ، فإنه إذا اتحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايراً لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً وهذا مناقض لما تقدم من قوله " يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً " (٢) .

-
- (١) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ، تحقيق د. محمود قاسم ص ١٦١
 (٢) ذكر ابن رشد هذا النص في مناهج الأدلة فقال : " وهذه المسألة هي مسألة قديمة ؛ إذ كان لايجوز عليه - سبحانه - أن يتصف بها وقتاً ؛ لكن ليس ينبغي أن يتمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً هذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجودات تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً ... " مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٠-١٦١ تحقيق د. محمود قاسم .

" غاية ما في هذا الباب ان هذا الرجل يقول : إن عدم التغيرات هــو ثابت في العلم القديم دون المحدث - ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون : لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ، ويقولون : إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات التي لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر (١) .

وهكذا هذا يقول : إنما تتجدد النسب والإضافات ، ، ، ، ، لكن المتكلمون غير منه لأنهم يقولون يعلمها بعد وجودها : إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بذلك الأول عند بعضهم .
وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها ، ، ، ، ، وهذا مندهم (أي المتكلمين) حكم يعم الواجب والقديم .
وهذا يقول : - بل ذلك حكم يخص المحدث - وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى " (٢) .

وقد نقد الإمام ابن تيمية - أيها - ابن رشد في الحجة التي اعتمدها عليها ابن رشد في تفرقه بين علم الله بالحوادث المتجددة من ناحية ، وبين علم الإنسان بها من ناحية أخرى ، فقد حاول ابن رشد أن يأتي بحل ينفك به ذلك الشك الذي مر على المتكلمين في مسألة تعلق علم الله القديم بالحوادث المتجددة وهل يعلم الله - سبحانه - الحادث في وقت حدوثه بنفس العلم القديم - أم يعلم شأن غير العلم الأول القديم ، ، ، ، ، ويترتب على القول الأول : أن العلم بأن الشيء سيوجد هو - بعينه العلم بأنه قد وجد - ويترتب على القول الثاني : لزوم التغير في علم الله بحدوث علمه - بحدوث المعلوم - وهذا أمر لا يستقيم على أصول المتكلمين التي قرروها حيث قالوا : " ما لا يخلو

x

(١) راجع : ص ٥٦١ ، ٥٦٢ من هذه الرسالة .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ .

عن الحوادث فهو حادث . .

وقد رام ابن رشد حل هذا الشك مبينا أن علم الله بالحوادث المتجددة مفاير لعلم الإنسان بها تماما ، وحجته في ذلك هي : أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلم الإنسان بخلاف علم الله - تعالى - فهو مخالف لذلك تماما ، لأن علم الله علة وسبب للموجود وأما علم الإنسان فهو معلول ، ومسبب عن وجود الموجود ، فالفرق بين العلمين شاسع جدا ، حيث أن علم الله سبب علة للمعلومات العادشة ، وأما علم الإنسان فهو معلول ومسبب عن المعلومات .

وبناء على هذا الفارق فإنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يكن موجودا ، فإن علم الله لا يتغير بحدوثه ، لأن علم الله سبب في وجوده وحدوثه ، ولو حدث في العلم القديم علم زائد عند وجود الحادث بعد أن لم يوجد - كما هو الحال في العلم الإنساني - لكان العلم القديم مغلولا للموجود لاطة له .

ويرى ابن رشد أنه إذا عرف ذلك ثبت أنه لا يحدث في العلم القديم تغير عند وجود الحادث بعد أن لم يكن موجودا ، كما هو الحال في العلم المحدث ، فإن العلم المحدث يتغير بوجود الموجود بعد أن لم يكن .

وعلى الرغم من أن ابن رشد يقول إن الله يعلم الحوادث المتجددة بعلم قديم ، وينفي أن يكون علم الله يتغير بتغير الحوادث المتجددة من العلم إلى الوجود وهكذا . . . ، إلا أنه يقرر أنه لا يلزمه مع هذا القول أن يكون البشري يجهل الحادث في حين حدوثه على ما هو عليه ، وأحواله المتغيرة من العلم إلى الوجود ؛ وذلك لأن الله يعلم الحوادث بعلم قديم ، وليس بعلم حادث . أو - بعبارة أدق - لأن الله يعلم الحوادث بعلم قديم غير مجانس لعلمنا الإنساني المحدث الذي يتغير بتغير المعلوم ويحدث عند حدوثه .

وقد نقد الإمام ابن تيمية ابن رشد في كل فقرة من فقرات هذا الجواب ، مبينا أن الجواب الذي أتى به ابن رشد : ليس جوابا صحيحا من جميع الوجوه ، وإن جعل ابن رشد علم الله سبب في وجود الموجودات ليس صحيحا على إطلاقه ، لأن جعل العلم بنظام المخلوقات وترتيبها سببا في وجودها

وأن ما في هذا الكون من إبداع وابتعاد هو السبب في وجوده - كلام غير سديد ، لأن هذا القول لا يجعل للقدرة والإرادة أثر في خلق العالم ، وإيجاد الموجودات ، على الرغم من أن تأثير القدرة والإرادة في خلق العالم أظهر من تأثير العلم .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن القول بأن العلم سبب في وجود المخلوقات - الذي قال به ابن رشد هنا - هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة وقد عارضهم في ذلك المتكلمون ، حيث زعم المتكلمون أن العلم يطابق المعلوم على ما هو به ، ولا يؤثر فيه مطلقا .

ولكن الإمام ابن تيمية يحقق في هذه المسألة - أمضى علم الله - سبحانه سبب في وجود الموجودات مبينا أن علم الله وعلم المخلوق ينقسم إلى ما يكون سببا في وجود المعلوم ، ومؤثرا فيه ، وإلى ما لا يكون كذلك . ويحضر الإمام ابن تيمية المسألة تحريرا دقيقا بحيث لا يجوز معه - إطلاق القول بأن علم الله سبب في وجود الموجودات مطلقا - كما يقول ابن رشد - ،

ويرى الإمام ابن تيمية أن علم الإنسان - كذلك - منه ما قد يكون سببا في وجود المعلوم الحادث ، ومنه ما لا يكون كذلك ، وابن رشد نفى ذلك مطلقا - ليس إطلاق النفي هنا صحيحا ، لأن علم العبد بما يريد أن يفعله هو شرط في المعلوم ومؤثر فيه ، فهو سبب للمعلوم ؛ لأن علمه بما يريد أن يفعله هو شرط في حصوله ، والمعلوم تابع لعلم العبد هنا ، فتبين أن نفي ابن رشد لكون العلم سببا في وجود المعلوم بالنسبة للعالم الإنساني وجعل ذلك نفيا مطلقا ليس صحيحا . بل يجب أن يفرق في ذلك بين العلم النظري ، والعلم العملي ، بمعنى أن العلم النظري لا يؤثر في وجود المعلوم ، وأما العلم العملي فالعلم به شرط في وجود المعلوم .

وقد كشف الإمام ابن تيمية غموض هذه المعاني بقوله :

" لقائل أن يقول : ليس فيما ذكره جواب ، وذلك أن تفريقه

بين العلم القديم والعلم المحدث : بأن ذلك سبب للموجود ، وهذا سبب عنه — هو قول : تقوله طائفة من الفلاسفة ، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين فزعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود ؛ بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه ، فلا يكسبه صفة ، ولا يكتسب منه صفة .

وأولئك (أي الفلاسفة) يقولون : علمه فعل ، وهو لا : (أي المتكلمين) يمنعون ذلك .

والتحقيق أن كلا من العلمين : علم الخالق وعلم المخلوق ، ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومة وإلى ما لا يكون كذلك .
— فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه — سبحانه — فإن هذا العلم ليس سببا لهذا الموجود فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا .

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها كالسموات .
— وأما الثاني : فعلم الله بمخلوقاته ، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها ، كما قال : (ألا يعلم من خلق) (١) ، فالعلم بها شرط في وجودها ، لكن ليس هو وحده العلة في وجودها ؛ بل لابد من القدرة والمشیئة .

ومن هنا نل هولاء المتفلسفة ، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقدرة والمشیئة أثرا ، مع أن تأثير القدرة والمشیئة في ذلك أظهر من تأثير العلم ، مع أنهم متناقضون في ذلك ، فإنهم يشبّهون العناية والمشیئة تارة وينفون عنها تارة .

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله ، وهو — أيضا — شرط في وجود المعلوم ، فهذا العلم بهذا المحدث شرط في حصوله ، والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا ، فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسبب العلمنا مطلقا ، بسبب

(١) سورة الملك ، آية ١٤ .

يفرق في ذلك بين العلم النظري والعلم العملي .
فيظل هذا الفرق " (١) .

وإذا كان ابن رشد قد نقد المتكلمين في قولهم : " علم الله —
بأن الشيء سيوجد هو بعينه العلم بأنه قد وجد ، وأن العلم بهما واحد " ،
وقد ذهب ابن رشد إلى أن هذا القول غير صحيح ، لأنه يلزم من هذا أن يكون
العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده . علما واحدا ، وهذا أمر
معلوم الفساد بالضرورة ، لأن العلم بالشيء يجب أن يكون تابعا له ، ولما
كان الموجود تارة يوجد بالقوة وتارة يوجد بالفعل ، وجب أن يكون العلم
بما لوجودين مختلفا (٢) ، أقول إذا كان الأمر كذلك ، فإن شيخ الإسلام
ابن تيمية قد تعقبه مبينا أن ابن رشد — فيما أتى به من جواب عن ذلك
الشك — قد وقع في اضطراب وتناقض أدهى وأمر مما وقع فيه المتكلمين ،
لأن المتكلمين قالوا : علم الله بأن الشيء سيوجد هو بعينه العلم بأنه
قد وجد فالعلم بهما واحد وعلم الله لا يتصور بالنسبة له ماض ومستقبل
وحاضر ، وأرادوا — بهذا القول — جعل أحد العلمين هو الآخر ، فلا
يتغير علم الله القديم بحدوث الحادث ووجوده بعد أن كان معدوما ، فكانوا
أقرب إلى العوالب من ابن رشد الذي بسبب قوله : إن علم الله سبب في وجود
الأمياء — جعل علم الله بما يريده من وجود الحوادث هو العلم بأنه سيكون
البنمراد ، وهو — أيضا — العلم بأنه قد كان بالفعل ، فقوله إذن أشد تناقضا
من قول المتكلمين — إن كان في قولهم تناقض — .

(١) دبر تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٩٢ ، ٢٩١

(٢) راجع : مناهج الأئمة ، لابن رشد ، ص ١٦٠-١٦١ ، ضعيفة في مسألة
علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٥٩-٦٠ .

ولهذا يرى الإمام ابن تيمية أن جواب المتكلمين ، أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب من جواب ابن رشد الذي أتى به لحل هذا الشك ، وقد صرح الإمام ابن تيمية - رحمه الله - بهذا المعنى حيث قال :

" لا ريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمرا ، فعلم ما يريد أن يفعل ، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون فإنه ليس كل من تصور ما يريد أن يفعل يعلم أن سيكون ما يريد ، بل الواحد منا يتصور أشياء يريد بها ولا يعلم أنها تكون بل لا تكون . ثم إذا علم العالم أن الشيء سيكون ثم كان علم أنه قد كان .

فهنا في حقنا ثلاثة علوم ، وهو إن ما ذكر في حق الله العلم المشروط فسي الفعل ، وهو الذي لا يكون المريد مريدا حتى يفعل ذلك العلم ، فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد .

أما العلم بأن سيكون المراد فهذا لا يثبت بمجرد مذكوره ، فإن هذا علم خبري ، وذاك علم ظاهري . ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك ، وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا ؟

والمتكلمون تكلموا في هذين العلمين ، وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريد هو العلم بأن سيكون المراد وذلك هو العلم بأن قد كان .

فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالا وأقرب إلى الصواب " (١) .

كما نقد الإمام ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد في قوله : " لو كان - إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم رافد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لاملة له " (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

(٢) ضمنية في مسألة علم الله ، لابن رشد ، ص ٦١ .

فنجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى أن هذا اللزم الذي ادعاه ابن رشد ليس بـ لازم ؛ لأن علم الله صفة لا تنفك عن ذاته ولا يجوز أن يكون علمه مستفادا من شيء من الموجودات ، فإن علمه من لوازم ذاته ، ^{فلو سلمنا} كما يقول ابن رشد أنه علّة في وجود المخلوقات - فالباري إذا كان عالما بما يريد أن يفعل ، وفعل الحادث المعين ، فإنه حينئذ علم أنه سيكون منذ الأزل ، ثم علم أنه قد كان ، فلا يخرج العلم القديم - بذلك كله - عن أن يكون شرطا في وجود المعلوم ، فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذي أثر في وجود هذا الحادث المعين ، فإذا قيل : إن ذاته أوجبت هذا العلم بشرط فعله ما فعل لم يلزم من ذلك أن يكون علم الله - سبحانه - معلولا ، ومسببا من الحوادث ، لأن الذي أوجبه ذلك العلم هو ذاته فلم يفتقر في علمه بالحوادث المعينة إلى غيره ، ولا يكون بذلك علم الله معلولا للحوادث ، أو مسببا منها كما ادعى ذلك ابن رشد وقد فح الإمام ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" العالم بما يريد أن يفعل إذا (فعل) (١) فعله علم أنه سيكون ثم علم أنه قد كان لم يخرج بذلك من أن يكون العلم القديم شرطا في وجود المعلوم وهو من تمام طعة وجوده وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها كما في سعه وبصره ، لم يكن شيء من أحواله معلولا لغيره .

فقوله : " يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لعلته - ليس بـ لازم " (٢)

وأما ما ذكره من نفي التغير ، فهو قد ظن في دليل المتكلمين (٣) على نفيه

(١) في أصل النص : إذا فعله بالفتح وردت ما بين القوسين لتوضيح المعنى.

(٢) انظر : فميمة في العلم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

(٣) لقد ذهب المتكلمون إلى أن الله عالم بما كان ، وما سيكون ، وما هو كاشن وأنه - سبحانه - يعلم الحوادث المتجددة بعلم قديم ، وأنه علم ما سيكون وما هو كاشن وما سيكون بعلم أزلي ، وأنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يوجد علمه بنفسه العلم الأول ، فلا يحصل في علمه - سبحانه - تغير بتغير أحوال الحادث من العدم إلى الوجود ، وقالوا : العلم بأن الشيء سيوجد هو العلم بأنه وجد ، فهو يعلمها بعلم واحد لا يتغير .

واعترض عليهم بأن هذا القول يلزم منه محذوران : (=)

ولم يذكر هو دليلا على تنطيه ، فبقي تنطيه له بلا حجة أصلا إلا قوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولا للوجود لا علة له ، وليس هذا بصحيح ، فإنه بتقدير تجديد علم شان ، لا يخرج العلم الذي به كان الفاعل فاعلا عن أن يكون علة .

وأيا فعل علم الله لازم لذاته ، وهو الذي فعل الموجودات فإذا قيل : إن ذاته أوجبت له هذا العلم - بشرط فعله ما فعل ، لم يكن ذلك موجبا لافتقاره في العلم إلى غيره " (١) .

(=) - أما التغير في علم الله ، بتغير المعلوم من العلم إلى الوجود ، وهو محال

لأن " ما لا يخلو عن الحوادث عند المتكلمين - حادث " .

- وأما أن يكون الباري يجهل الحوادث التي استحدثت فلا يعلم الحال التي صار الحادث إليها ؛ لأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه وقع .

وقد أجاب المتكلمون من هذا الشك ، بأن علم الله لا يتغير بتغير الحوادث وإنما التغير في إضافات العلم وتعلقاته فالتغير في الإضافة دون العلم .

ولهذا نجد أن من قال إن العلم إضافة محفة بين العالم والمعلوم - كالمعتزلة - فإنه يجيب بتغير العلم ، يقول : لا يلزم من هذا التغير التغير في صفة موجودة ؛ إذ الإضافة مفهوم اعتباري ليس له وجود فسي الخارج .

وأما عند الأشاعرة القائلين بأن العلم مفة حقيقية ذات إضافة إلى المعلوم فالتغير لا يكون في نفس المفة التي هي العلم ؛ بل في إضافات العلم وتعلقاته وهو جائز ؛ إذ كان تغير الإضافة لا يقتضي تغيرا في نفس العلم .

ونذهب أبو الحسين البصري إلى أنه - سبحانه - عالم بالحوادث المتجددة والجرثيات المتغيرة وأن علمه بها يستلزم التغير في علمه ، فهو -

سبحانه - يعلم الحوادث بعلم متجدد بتجدد الحوادث ، فهو يعلمها عند حدوثها بعلم حادث ، وأن علمه بها يستلزم التغير في علمه ، وأنه لا ضرر في هذا التغير ؛ إذ كانت ذاته تقتضي أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فداته هي التي اقتضت أن يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيعلمها عند حدوثها وهو سبحانه لم يستفد علمه من غيره ، ولم يفتقر في علمه إلى شيء من مخلوقاته ؛ بل هو غني بذاته عن سواه .

در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٢ (١)

وكذلك نجد ان ابن رشد ينقد المتكلمين في قولهم: بقياس الغائب على الشاهد ويرى أن الشك الذي مرفض للمتكلمين في مسألة علم الله أتى بسبب هذا القياس ومن عدم التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، فلما توهموا أن علم الله القديم إذا تعلق بالحوادث المتجددة والموجودات المتغيرة ، يلزمه ما يلزم علم المخلوق ————— التغير أو الجهل بالحدث قبل وجوده حتى يحدث ، ثم يحمل لنا علم بوجوده وغيرها من اللوازم التي تلزم العلم الإنساني إذا تعلق بهذه الحوادث - ورد عليهم ذلك الشك .

ولكن على الرغم من نقد ابن رشد للمتكلمين في الأخذ بقياس الغائب بسبب على الشاهد إلا أننا نجد ابن رشد - نفسه - لا يتخلص من هذا القياس - بل يستخدمه ويستدل به في مسألة علم الله وفي غيرها من المسائل .

والدليل على هذا أن ابن رشد عندما أراد أن يستدل على إثبات علم الله لجأ إلى مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد فجعل الشريطين والنظام الذي في أجزاء المصنوع دليلاً على أنه حدث من صانع عالم وكذلك ما في هذا الكون من إبداع واتقان ومناية يدل على أن الله عالم (١) .

وكذلك استخدم قياس الغائب على الشاهد ، عندما أراد أن يستدل على إثبات الحياة لله ، فقال : " وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط من عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب وما قالوه في ذلك صواب " (٢) .

(١) راجع: مناهج الأدلة - لابن رشد ، ص ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه .

وهكذا نجد أن ابن رشد - في النص - يقول بقياس الغائب على الشاهد
ويوافق المتكلمين على الاستدلال به ، ويرى أنهم على صواب ، فهو لم يتخلص تماماً
من القول بقياس الغائب على الشاهد ، ولم يستطع الاستغناء عنه في بحثه لبعض
المسائل الاعتقادية ولهذا فإن ابن رشد عندما ادعى أن الشك الذي عرض للمتكلمين
فيه هو : " قياس الغائب على الشاهد ، وتشبيه علم الله
بعلم المخلوق ، وقياس أحد العلمين على الآخر ، تعقبه الإمام ابن تيمية ونقده
في ذلك بقوله : - " جميع ما تذكره أنت ، وأصحابك ، والمتكلمون في هذا الباب
لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ولولا ما يوجد في الشاهد
من ذلك ، لما تصور من الغائب شيء أصلاً ، فغلا عن معرفة حكمه ، فإن أبطلت
هذا بطل جميع كلامكم " (١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمام ابن تيمية لا يرتضي في العلم بالله
وصفاته الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد ؛ لأن الله - سبحانه - لا يشبه
أحدًا من خلقه لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا يشبهه - سبحانه - أحد من خلقه
| ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (٢) .

وهو - رحمه الله - ينهي على المتكلمين استخدامهم لهذا النوع من
القياس - فيما يتعلق بالله وصفاته - وذلك لأن " الله - سبحانه - لا تضرب له
الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه ، فإن الله لا مثيل له ، بل له "المثل الأعلى"
فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولا في قياس شمول تستوي
أفراجه ؛ ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى وهو أن كل ما اتصف به المخلوق
من كمال فالخالق أولى به ، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق
أولى بالتنزيه عنه " (٣) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٣ .

(٢) سورة الشورى ، آية ١١

(٣) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية بتحقيق زهير الشاويش (الطبعة الرابعة -

المكتب الإسلامي) ص ٣٤ .

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية إن بعض أصحاب الإمام أحمد —
اختلفوا في مسألة قياس الغائب على الشاهد فأنكسره بعضهم وقال لا يسمى الله
غائبا . واستدلوا على ذلك ببعض الآيات كقوله تعالى : (ولقد خلقناهم من
سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين) (١) وقوله تعالى : (فلنسالن الذين
أرسل إليهم ولنسالن المرسلين ، فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين) (٢) .

— وقالت طائفة من المتكلمين من أتباع الإمام أحمد وغيرهم — كالغاضي
أبو يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، بقياس الغائب على الشاهد ويريدون بالغائب
الله ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : [الذين يؤمنون بالغيب] (٣) قال
طائفة من السلف : الغيب هو الله ، أو من الإيمان بالغيب الإيمان بالله ،
ففي موضع نفى من نفسه إن يكون غائبا وفي موضع جعل نفسه غيبا .

وفصل الخطاب بين الطائفتين أن " اسم الغيب والغائب " من الأمور
الإضافية ، يراد به ما غاب عنا فلم ندركه ، ويراد به ما غاب عنهم فلم يدركوا
والله — سبحانه — شهيد على العباد ، رقيب عليهم مهيم عليهم لا يعرب عنه مثقال
ذرة في الأرض ولا في السماء فليس هو غائبا ،

وإنما لما لم يره العباد في الدنيا كان غيبا ولهذا يدخل في الغيب الذي
يؤمن به وليس هو بغائب فإن : " الغائب " اسم فاعل من قولك : غاب يغيب فهو
غائب والله شاهد غير غائب .

وأما " الغيب " : فهو مصدر غاب يغيب غيبا . فالمعنى فيكونه غيبا
هو انتفاء شهودنا له — سبحانه — في هذه الدنيا فبهذا المعنى تكون هذه التسمية
موافقة للمعنى الذي دل عليه النص ، فلو قالوا : قياس الغيب على الشهادة لكانت
العبارة موافقة للنص ، وأما قولهم : " الغائب " ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ
لما ورد من أن الله شهيد على العباد ، رقيب عليهم يعلم خائنة الأعين وما تخفي

(١) سورة المؤمنين ، آية ١٧ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ٦ ، ٧ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٣ .

الصدور ، ولكن ان أرادوا بقولهم الغائب الذي لم نشهده في هذه الدنيا فيه موافقة ، ولهذا حصل في اطلاق هذا اللفظ تنازع (١) .

والذي أراه راجحاً أنه لايجوز استعمال قياس الغائب على الشاهد فيما يتعلق بذات الله - سبحانه - وصفاته ، لأنه قياس مبتدع يقوم على مسلم التفرقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق ، ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولا يستعمل في حقه - سبحانه - قياس التمثيل فإن الله - تعالى - لا مثيل له . وكذلك اطلاق لفظ " الغائب " على الله يوهم معنى فاسداً لا يليق بالله سبحانه ، ولهذا فإن قول المتكلمين ومن وافقهم على القول بقياس الغائب على الشاهد قول فاسد مخالف لما جاء به الشرع ، وقد وقع ابن رشد - في بعض المواضع - في الخطأ الذي حذر المتكلمين منه وهو " قياس الغائب على الشاهد " .

(١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، "بتصرف" ، ج ١٤ ، ص ٥١-٥٢ .

علم الله بالجزئيات عند ابن رشد :

عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد قد ناقش المتكلمين في قولهم :
بأن علم الله قديم ومع ذلك هو متعلق بالحوادث المتجددة ، والجزئيات
المتغيرة والممكنات المستقبلية ... وأنه يعلم الحادث في وقت وجوده ، وليس
وقت عدمه بعلم واحد لا يتغير .

وقد ذكر ابن رشد أن قول المتكلمين - هذا - يلزم منه التغير في
علم الله بتغير المعلوم ، أو يلزم منه جهل الباري بوجود الحادث بعد أن كان
معلومًا - وهو محال ؛ لأنه " يعسر أن يتمور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد والعلم
به بعد أن وجد علم واحد بعينه " (١) كما يقوله المتكلمون .

وكذلك الجواب الذي أتى به الغزالي عن هذا الشك لا يرضي ابن رشد
فقد ذهب إلى أن التغير إنما هو في إضافات العلم وتعلقاته ، فالتغير ليس
الإضافة وليس في صفة العلم ، مثال ذلك أن الشخص الذي يقف بجوارك يتغير
من يمينك إلى شمالك وأنت ثابت في مكانك لا تتغير .

وهذا الجواب الذي أجاب به الغزالي هو في نظر ابن رشد جواب
سقطائي صموه ، ولهذا يقول : " ... وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون
هنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة الإضافات التي ليست الإضافة في جوهرها
مثل: اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال ، فشيء لا يعقل من طبيعة العلم
الإنساني ، فهذه المعاندة سقطائية " (٢) . وقد تقدم لنا رأي ابن تيمية
فيما أتى به ابن رشد .

وبعد أن فرغ ابن رشد من مناقشة المتكلمين ، انتقل إلى بيان مذهب
الفلاسفة في علم الله بالجزئيات ، مبينًا أن القول بأن الفلاسفة ينكرون علم
الله بالجزئيات ليس بصحيح ؛ بل إن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات ،
وبالتالي فليس الغزالي مصيبًا في نسبة القول بانكسار

(١) ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٠ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٠١ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

والسفسطة قياس مركب من البهيميات والفرضية تغليب الخصم وإسكاته .

(التعريفات ، للجرجاني ، ص ١١٨) .

علم الله بالجزئيات إلى الفلاسفة ؛ لأنه قد اعتمد في حكاية هذا القول على كلام ابن سينا ، وليس ابن سينا خجّة في ذلك ، لأنه غير محيط بمذهبهم (١) ، ولا لازم لأصولهم ، وقد يفهم ابن سينا فلسفة أرسطو فهما خطأ (٢) ، ويظهر أنه مراد أرسطو أو ينسب إليه قولاً لم يقل به أصلاً .

ومن هنا يرى ابن رشد أن جلّ ما اعترض الفزالي على الفلاسفة هو في الحقيقة اعتراض على ابن سينا والفارابي ؛ لأنه اعتمد عليهما في تصوير مذهب أرسطو (٣) .

(١) انظر : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨٠ .

(٣) يؤيد هذا قول ابن رشد : " ... أما هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله ، فهي أقاويل غير صحيحة ، وليست جارية على أصول الفلاسفة ... " .

(تهافت التهافت ، ج ١ ، ص ٤١١ ، تحقيق د. سليمان دنيا) .

وكذلك نجد ابن رشد يتهم الفزالي بعمور الغهم وقلة الدراية بمذهب القدماء من الفلاسفة ، ويعذره فيما وقع فيه من الخطأ ؛ لأنه اعتمد على كتاب ابن سينا في حكاية أقوال الفلاسفة ؛ ولهذا فإن ابن رشد يظهر الفزالي في هذه الصورة : " لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ... " ، وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتّيب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة ... " تهافت التهافت لابن رشد ، ج ١ ، ص ٤١٢ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :
 " وأما الأقاويل البرهانية : ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة ، وبخاصة في كتب الحكيم الأول ، لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفي له شيء في ذلك ، فإن ما أثبتوا في هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه " .

تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

ويقرر ابن رشد أن سبب هذه المشاغبة التي حصلت بين المتكلميين، والغزالي، والفلاسفة - حول مسألة علم الله - سببها واحد، وهو تشبيه علم الخالق - سبحانه - بعلم المخلوق، وقياس أحد العلمين على الآخر.

والحق أن من أنكر علم الله بالجزئيات، وزعم أنه إنما يعلم الحوادث والأشياء علما كلياً قد توهم التشبيه بين علم الله، وعلم الإنسان، ولم ينزه علم الله - سبحانه - بهذه الحوادث عن معاشلة علم البشر بها، ولو فرق تفرقة حقيقية بين علم الله بالحوادث المتجددة والجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وما كان، وما يكون، وما بين علم البشر بها، لماتوهم أن العلم بهذه الحوادث يلزم منه التغير في علم الله كما يلزم ذلك علم البشر - إذا هم علموا هذه الحوادث.

ولما توهم المعاشلة بين العلمين لجأ إلى القول بأن الله لا يعلم الأشياء الحادثة إلا علما كلياً فرارا من لزوم التغير في علمه.

ولاشك في أن الذي دفع ابن سينا إلى القول بأن الله يعلم الجزئيات علما كلياً - هذا القول الذي يغني بدوره عن التحقيق إلى أن الله لا يعلم الجزئيات، بل يعلم الكليات فقط - هو الحذر من التغير في علم الله بتغير المعلوم من العدم إلى الوجود ثم إلى العدم بعد الوجود، لأن القائلين بذلك قد زعموا أن التغير في العلم يلزم منه التغير في العالم وذلك لأن الحادث إذا وجد بعد أن كان معدوماً ثم عديم بعد وجوده فقد تعاقبت عليه أحوال ثلاثة :

- حال : الحادث فيها معدوم، ولكنه سيوجد .

- وحال : الحادث فيها موجود بالفعل.

- وحال : الحادث فيها قد عديم، ولكنه قد كان موجوداً قبل ذلك .

وهذه الأحوال الثلاثة، توجب علوماً ثلاثة، وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على الحادث يوجب تغير الذات، بتغير الحادث إلى تلك الأحوال الثلاثة، فلو علم أن الحادث معدوم بعد وجوده، لكان ذلك جهلاً، ولو علم بعد عدم الحادث أن الحادث لازال موجوداً، لكان ذلك جهلاً، فالعلم بواحد من هذه العلوم الثلاثة لا يقوم مقام البعض، بل لكل حالة علم يختلف من الحالة

التي قبلها .

وقد ذكر الإمام الغزالي السبب الذي من أجله نفى ابن سينا وممن وافقه علم الله بالجزئيات فبيّن أنه بسبب اختلاف تلك العلوم الثلاثة ، " رجعوا أن الله - تعالى - لا تختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغيّر . ومالم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة فإن العلم يتبع المعلوم فإذا تغيّر المعلوم تغيّر العلم ، وإذا تغيّر العلم ، فقد تغيّر العالم لامحاله ، والتغيّر على الله تعالى محال " (١) .

ومن هنا نسب الغزالي - دون تردد أو شك - إلى الفلاسفة قولهم ، بأن الله " ... لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه فلا يخطئ هذا من مذهبهم ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره " ابن سينا " - فقد رجم أنه يعلم الأشياء علما كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي ، والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك ، رجم أنه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي " (٢) .

وهذا الذي نسب الغزالي إلى الفلاسفة حق لا يحتمل أدنى شك وقد فهمه الغزالي من عباراتهم وهو حقيقة مذهبهم ، فقد ذهب ابن سينا إلى تقسيم علم الله بالجزئيات إلى كلي وجزئي ، فأثبت أن الله يعلمها على وجه كلي ، ونفى أن يعلم الله الجزئيات على وجه جزئي ، فالحق - سبحانه - يعلم الجزئيات المتغيرة ، ولكن علمه به لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي

(١) تهافت الفلاسفة . للغزالي . ص ٢٠٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

والمستقبل والحاضر . لأنه يعلمها بأسبابها ، فهو يعلم الكسوف الجزئي —
لعلمه بأسبابه . فإذا توفرت أسباب الكسوف علم وقوعه علماً كلياً لا يدخل
تحت الزمان بمعنى أنه لا يعلم أن الكسوف سيقع في وقت معين من يوم معين في
شهر معين في سنة معينة ؛ ولكنه يعلم أن كسوفاً ما سيقع ، إذا توفرت
أسبابه ، وعلى هذا فإن ابن سينا يرى أنه قد يقع الكسوف بعد ساعة (١) من الآن ،
ولا يكون عند الله علم أنه وقع أو لم يقع ، لأنه لا يعلم الكسوف بزمانه ومكانه ،
وإنما يعلم بأن كسوفاً ما سيقع . لعلمه بأسبابه الكلية (٢) أو بعبارة أخرى
لأنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، فهذا علم كلي . يعلمه لعلمه بأسبابه الكلية
التي يقع الكسوف منها وذلك طور آخر من العلم الجزئي يحدث مع حدوث المعلوم ،
ويزول مع زواله ، فهو متغير ، فلا يعلمه .

وأما العلم الآخر — الذي يعلم به الكسوف ، يعلمه بأسبابه الكلية —
التي يحدث منها — فهو علم ثابت لا يتغير الدهر كله .

ويمكن شرح رأي ابن سينا في علم الله بعبارة مبسطة ، ومثال آخر
وذلك بأن يقال : إن ابن سينا يرى أن الله — سبحانه — عالم بذاته ، وعلمه
بذاته يقتضي أن يعلم أنه علمه للموجودات كلها ، وإذا علم ذاته ، وعلم أنه علمه
الموجودات صار عالماً بالقوانين والأسباب التي تحكم العالم ، وإذا كان يعلم
السبب وارتباطه بالمسبب فإذا ما علم السبب وعلم وقوعه ، فإنه ينتج من ذلك
علمه بالمسبب ويفتح ذلك بمثال :

- (١) لقد صرح ابن سينا بذلك فعلاً عندما قال : " ... ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع . وإن كان معقولاً
له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله ... " الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا ج ٢ ، ص ٤٠ ، ٧١٨ ، ٧١٩ .
- (٢) لقد ألزمهم الفيزيائي بهذا عند قوله : " ... بل يلزم أن يقال تتحدى محمد
— صلى الله عليه وسلم — بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تتحدى
به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة
وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه ، فبيان
ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم (=)

الله - سبحانه - يعلم ان الشمس سبب في خروج البخار من البحر ، وهذا البخار تسوقه الرياح إلى أعالي الجو فيتكشف هناك ثم ينزل بعد ذلك إلى الأرض علي هيئة مطر ينبت الزرع .^١

وبناء على ما سبق - فإنه - سبحانه - بمجرد أن يعلم بشروق الشمس ، يعلم عند ذلك بنزول المطر الذي ينبت الزرع .

وهذا المذهب يؤدي إلى أنه - سبحانه - يعلم أن كسوفاً يحصل ومطراً ينزل ونحو ذلك من جزئيات العالم فهي منكشفة له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يتأثر بالزمان الماضى والحاضر والمستقبل ، فلا يعلم أن الكسوف حصل - مثلاً - يوم الإثنين صباحاً ، وانجلي بعد ذلك ساعة فهذه الجزئيات المتغيرة بتغيير الزمان لا يعلمها .

وكذلك الجزئيات المتغيرة بتغيير المكان لا يعلمها ، فهو لا يعلم أن - مطراً نزل أمس مثلاً على الجنوب دون الشمال ، وإنما يعلم ذلك علماً كلياً - فيعلم أن كسوفاً يحصل ، ومطراً ينزل إلى الأرض ، وأما ما يجب في معرفته الإضافة إلى المكان ، أو الزمان فلا يعلمه ولا يعلم أشخاص الناس كزيد ، وعمر ، وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي وإذا كان لا يعلم كل شخص بعينه فمن باب أولى أن لا يعرف الأحوال التي طرأت على زيد (١) من الناس ، فإذا كان زيد كافراً ثم أسلم وبعد إسلامه عمى الله وبعد ذلك تاب ، فإن الله لا يعلم هذه الأحوال المتغيرة - وقد زعموا أنه لا يعلم تلك الجزئيات المتغيرة لأن ذلك يوجب التغيير في علمه والتغيير في علمه يوجب التغيير في ذاته وهو محال على الله تعالى .

(=) بانقسام الزمان في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغييراً... "تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢١١-٢١٢ .
(١) لقد ألزمهم الغزالي بذلك فعلاً عندما قال: " ... وهذه قاعدة اعتقدوها (=)

ولكي ينجو ابن سينا (١) على حد زعمه - من هذا الإشكال وهو: لزوم التغير في علم الله بتغير المعلوم ، المفضي إلى تغير العالم - كما يزعم ابن سينا - يلزم أن يقال إنه يعلم الجزئيات علماً كلياً ، كما تعلم الكليات . وهذا العلم غير العلم الجزئي الزماني والمكاني الذي يحكم أن الحادث وجد الآن ، أو قبله أو بعده ، أو يحكم أن الحادث المعين وجد في المكان المعين في الوقت المعين ، فإن هذا النوع من الجزئيات لا يعلمها على هذا الوجه ، وإنما يعلمها على وجه كلي ، ويبقى عالماً بها أزلاً وأبداً فلا يعزب من علمه مثقال ذرة ؛ لأن هذا النوع من العلم الكلي بالجزئيات ثابت لا يتغير .

وأما الجزئيات المتغيرة والمتشكلة والأحوال المختلفة وما يتأثر في العلم به بالزمان والمكان فإنه لا يعلمها ؛ لأن الفلاسفة قد زعموا أن التغير في أحوال المعلوم يوجب التغير في العلم يوجب التغير في العلم ، تعالى الله من قولهم علواً كبيراً .

وقد وضع ابن سينا هذه الشبهة بقوله :

" لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ، من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً بل على نحو آخر نبينه . " فإنه لا يجوز أن يكون

(=) واستأملوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو أطاع الله - تعالى - أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله ؛ لأنه لا يعرف زيد بعينه فإنه شخص وأفعاله - حادثة بعد أن لم تكن وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ؛ بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً ■ مخصوصاً بالأشخاص "

تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٨ - ٢١١ .

(١) سيأتي نقد ابن تيمية لابن سينا ص ٦٧١ - ٦٧٦ من هذه الرسالة .

تارة يعقل (١) منها أنها : موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها : أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ، ثم إن الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارضها مدة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة . ونحن قد بينا في كتبنا أغـررى : أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ، ونتخيلها بألة متجزئة . وكما أن إثبات كثير من الأنواع للواجب الوجود ، نقص له ، كذلك : إثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب من علمه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض " (٢) .

وهكذا نجد أن ابن سينا يصرح بأن الله - سبحانه وتعالى - يعلم الجزئيات علماً كلياً ، لعلمه بأسبابها وعللها ، وأن هذا العلم الكلي يعقل الجزئيات وأسبابها لا يتضمن العلم بهذه الجزئيات نفسها ولا يحيط بأحوالها المتغيرة بتغير الزمان والمكان ، ولا يشمل العلم بكل جزئي جزئي على حدة ، فهذه المرتبة - من العلم المحيط والشامل بكل مخلوق على حدة - مرتبة لا يعلمها ، وإنما يعلم الله - عند ابن سينا - الجزئي علماً كلياً مطلقاً . مثال ذلك أن الله يعلم حدوث الكسوف عند توافر أسبابه ، فيعلم بوجود كسوف ما ،

(١) يعقل بمعنى : يعلم وإذا وجد في تعبير الفلاسفة عقل ، يعقل ، عقلاً فهو عاقل فهي تساوي في لغة المسلمين علم ، يعلم علماً ، فهو عالم ، راجع : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٩ ص ٤٢٠ تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، لابن سينا ، الطبعة الثانية ١٣٥٧ هـ ، مطبعة السعادة ، مصر ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

دون أن يعلم زمان وجوده بالتحديد وكذلك مكان وجوده بالتحديد . وقيل
صرح ابن سينا بهذا المعنى عند قوله :

" .. الأشياء الجزئية قد تعقل كماتعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ،
منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل
وقوعه وبسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما
تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله ،
أو يقع بعده ؛ بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر - وهو
جزئي ما - وقت كذا - وهو جزئي ما - مقابله كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع
أو لم يقع ، وإن كان معقولا على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ، وإن كان ملما بجزئي ، وهو أن
العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون
كسوف معين في وقت معين من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمــــر
ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده . " (١) .

ثم يعفي ابن سينا في ذكر أقسام تغيّرات الأشياء ، وأن التغير قد
يكون في المدة أو في إضافة المدة وفي المدة التي تلزمها تلك الإضافة فهذا
النوع لا يجوز إثباته في حق الله ، ويجعل ابن سينا علمه بما كان ، وما سيكون

(١) الإشارات والتنبيهات ، لأبي علي بن سينا ، (الفصل الثامن عشر من
النمط السابع) ج ٣ ، ٤ ، ص ٧١٧-٧٢٠ تحقيق د. سليمان دنيا طه دار
المعارف بدمشق .

وما هو كائن من هذا القسم الذي يوجب على - حد زعمه - التغير في علمه سبحانه
ولهذا نفى علمه بالجزئيات المتغيرة وأحوال الشخص المختلفة .

وقد يكون التغير في الإضافات الخارجة كالتغير في إضافات القدرة
وتعلقاتها فإنه لو تغير المقدور ! و أعدم لما تغيرت القدرة ، لأنها
لا تتغير بتغير أحوال المقدور .

فإذا كان الكسوف - مثلا - معدوما الآن ، ثم وجد غدا ، ثم زال الكسوف
بعد ذلك فإن ابن سينا يزعم أنه بتغير أحوال المعلوم تتغير الإضافات
والصفة المضافة معا ، والتغير في علم الله ، يلزم منه التغير في ذاته - على
حد زعمه - .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الجزئيات المتغيرة بتغير المكان ، والزمان
والحالات المختلفة التي تطرأ على المعلوم يجب - على حد زعمه - ألا يعلمها
علما جزئيا يشمل الزمان والمكان ؛ بل يعلمها علما ثابتا كليا لا يدخل
فيه المكان والمضي والمستقبلو الآن ، ويمدنا ابن سينا بهذا النص الذي
يكشف ما في هذا المعنى من غموض :

"فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى
يدخل فيه ، الآن والمضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ،
بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان
والدهر ."

ويجب أن يكون علما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغيره
وسط يتألف إليه - بعينه - قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ،
إذ كان ما لا يجب ، لا يكون كما علمت " (١) .

(١) الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا النمط السابع الفصل العشرون .

هذا هو مذهب ابن سينا في علم الله بالجزئيات - كما قرره فـي مؤلفاته - قولا بأن الله يعلم الجزئيات علما كلياً ، وإنكاراً صريحاً لأن يكون الله يعلم الجزئي بالزمان ، والمكان وأحوال كل شخص بعينه - فهو يثبت أن الله يعلمها على وجه كلي ، وينفي أن يكون الله يعلمها على وجه جزئي " . وهذا القول يفي - في حقيقته - إلى أن الله لا يعلم الأشياء على ما هي عليه .

ولهذا قرر الإمام الغزالي أن قول الفلاسفة : " أن الله يعلم الجزئيات علماً كلياً " يفي إلى أن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً ، وذلك لأن من تأمل قولهم - السابق - يجد أنه يرجع إلى هذا المعنى - بعينه وهو أنه - سبحانه - لا يعلم الجزئيات أصلاً - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً - .

وقد كفر الإمام الغزالي الفلاسفة بموجب هذا القول (١) ، والزمهم بأن القول بأنه يعلم الجزئيات على وجه كلي يرجع عند التحقيق إلى أنه لا يعلم الجزئيات أصلاً ؛ لأن العلم بالجزئيات علماً كلياً غير العلم بها علماً جزئياً ، فتلك مرتبة من العلم وهذه مرتبة - والعلم الكلي بالجزئيات الذي أثبته ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة - ليس علماً حقيقياً شاملاً محيطاً بالجزئيات ، فإن من علم أن كسوفاً - ما - يحصل عند حصول أسبابه - فقط - ولم يعلم وقت وجوده ، بالتحديد ، ووقت تجليه ، لم يكن عالماً به -

(١) يقول الإمام الغزالي في آخر كتابه بعدما بين فيه تهافت الفلاسفة وتناقضهم ما نصه : - " فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنقطع عن القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد امتقادهم . قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :
وقد جعل الإمام الغزالي المسألة الثانية من هذه المسائل الثلاث هي : " قولهم : أن الله - تعالى - لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص " تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

علما حقيقيا شاملا محيطا بجزئياته الزمانية والمكانية .

وكذلك من علم أن إنسانا مطلقا يكون كافرا ثم يحصل منه الإسلام -
وعلم ذلك علما كليلا مخصوصا بشخص معين ، فإنه لا يكون عالما به علما
حقيقيا ، لأنه - أولا - لم يعلم كل شخص من أشخاص نوع الإنسان بعينه ،
ولم يعلم أحواله المختلفة الصادرة عنه التي تنقسم بانقسام الزمان :
الماضي والحاضر ، والآن ، فقول الفلاسفة إنه " يعلم الجزئيات علما كليا " ^(١)
يؤول عند التحقيق إلى : أنه لا يعلم الجزئيات أصلا ، لأن العلم بأسباب
الجزئيات وعللها التي تحدث عنها ، هو علم بوجود جزئيات - ما - ولا
يحيط هذا العلم بحقيقة الجزئي ، وتحديد زمان ومكان وجوده وأحواله
المختلفة ، باختلاف الزمان ، وتعيين كل شخص بعينه ... ، فلا يسمى هذا
النوع من العلم علما بالجزئيات - وإن كان الفلاسفة ^(١) يزعمون أنه
علم ، ويدعون أن علم الله بالجزئيات على هذا النحو ، ولكن الحقيقة
خلاف ذلك كله .

فالعلم بالجزئيات يجب أن يكون على نحو جزئي ، بمعنى أن الله
- سبحانه - عالم بنفسه وبجميع الموجودات : الأنواع منها والأجناس ،
وأنه عالم بما كان ، وما سيكون ، وما هو كائن ، وعالم بما لم يكن لو كان
كيف يكون ، وعالم بما ينقسم بانقسام المادة والمكان : كأشخاص الإنسان ،
وأحواله المختلفة باختلاف الزمان ، وأشخاص الحيوان والجماد ، فهذا
هو العلم الحقيقي بالجزئيات الذي يتبع المعلوم على ما هو عليه ، ويعلم
الجزئيات المتغيرة بعلم لا يوجب التغير في علمه ولا في ذاته سبحانه -
فيعلم - عز وجل - أن الكسوف سيوجد ويعلم أنه وجد في وقت وجوده ويعلم
أنه تجلى في وقت زواله ، ويعلم مكان وجوده علما خاصا وزمان لبعثه علما
^(١) ولا يستطيع ابن سينا بموجب مذهبه في علم الله أن يدعى أنه أثبت لله العلم
الكامل الذي يحيط بجميع الجزئيات قبل هو علم ناقص ، فكيف يدعى بعد
ذلك أنه أثبت لله الكمال المطلق ..

جزئيا خاصا أيضا . وأن هذه الاختلافات في أحوال الموجود - وكذا
سائر المعلومات - لا توجب تغييرا في صفة العلم . قال سبحانه : (وعند
مفتاح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة
إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (١) .

وبناء على هذا فإن إنكار علم الله بالجزئيات على النحو السابق
والقول بأن الله يعلم الجزئيات علما كليا ، هو إنكار للعلم
بالجزئيات من أصله فلا يعلم الجزئيات لأن ذلك نوع من العلم وهذا نوع
آخر لا يقوم أحدهما مقام الآخر .

ولهذا قرر الإمام الغزالي أن قولهم : بأن الله يعلم الجزئيات
علما كليا ، ولا يعلم الجزئيات المنقصة بانقسام الزمان والمكان ،
وكذلك كلما يجب في العلم به الإضافة إلى الزمان ، فهو عندهم لا يعلمه
لأن علمه به يوجب التغيير في علمه - مقالة تلغي إلى إنكار علم الله
بالجزئيات أصلا ، " وهذه قاعدة اعتقدوها ، واستأملوا بها الشرائع
بالكلية ، إذ مضمونها : أن زيدا - مثلا - لو أهاج الله - تعالى -
أو عصاه لم يكن الله - عز وجل - عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف
زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف
الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعرف
كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ،
وهو (الله سبحانه) لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها ، وكذلك
الحال مع كل نبي معين ، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى
بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا ، وكذا .

(١) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

لأنما النبي المَعَيَّن بشخصه فلا يعرفه - فإن ذلك يعرف بالحس -
والأحوال الصادرة منه لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان
في شخص معين ، ويوجب إدراكها - على اختلافها - تغيرا " (١) .

ولم يكن الغزالي متجنباً على الفلاسفة في الزامهم بأنهم " ينكرون
علم الله بالجزئيات ولم يكن حكمه - هذا - افتراء على الفلاسفة ، أو ادعاء
يخالف حقيقة قولهم ، بل هو صريح مذهبهم ولم يكن الغزالي - وحده - هو
الذي نسب إليهم إنكار علم الله بالجزئيات ، وليس هو وحده الذي نهم
من أقوالهم هذا الفهم ، بل قد فهم ذلك عن الفلاسفة كثير من العلماء
فنسبوا " إنكار علم الله بالجزئيات " إلى الفلاسفة وأقوالهم صريحة في
تأييد حكم الإمام الغزالي عليهم ، وتوكيد مانسبه إليهم ، حيث نجد
الرازي يشرح كلام ابن سينا فيقول :

" لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم
حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح
في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً
زمانياً متغيراً ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير
بتغير الزمان " (٢)

ويؤكد الطوسي (٣) حكم الإمام الغزالي على الفلاسفة بأنهم ينكرون

(١) تهافت الفلاسفة ، للإمام الغزالي ، ص ٢٠٨-٢١٢ ، تحقيق د. سليمان
دنيا .

(٢) شرح الاشارات للرازي ، والطوسي ، ج ٢ ، ص ٧٧ ط. الأولى بالمطبعة
الخيرية ١٣٢٥ هـ) وانظر هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ، ص ٢١٠ .

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن ، يكنى بأبي عبد الله أو ، بأبي جعفر
اشتهر بلقب نصير الدين الطوسي ، ويعرف بالمحقق أو الخواجه . ولد
بطوس سنة ٥٩٧ وتوفي ببغداد سنة ٦٧٢ . اهتم بشرح كتب ابن سينا ،
فشرح بعضها منها وله مصنفات عديدة . بجانب تلك الشروح .

انظر ترجمته في البدايق والنهاية لابن كثير ، ج ١٣ ، ص ٢٦٧-٢٦٨ .
الأعلام ، للنزكلي ، ج ٧ ، ص ٢٥٧ . ٢٥٨ . معجم المؤلفين ، عمر رضا
كحالة ، ج ١١ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

علمه بالجزئيات ، فيقول شارحا لكلام ابن سينا ومعترضا عليه :

" واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر ، وذلك لأن الحكم — أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كليا ، لم يمكن أن يحكم باحاطة الواجب بالكل . وإن كان كليا ، وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته ، اوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لامحالة .

فالقول بأنه لايجوز أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض المصـور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولايجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر هو أن يقال: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به . وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعا للتغير لامحالة أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعا للتغير .

فإن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني . (١) .

(١) شرح الإشارات ، للطوسي بهامش إشارات لابن سينا ، النمط السابع ، الفصل العشرون ، ج ٣ ، ص ٤ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ تحقيق د. سليمان دنيا .

وقد أكد الإمام ابن تيمية أن ابن سينا (١) منكر لعلم الله بالجزئيات على وجه جزئي، ثم ألزمه بأن هذا القول يؤدي إلى إنكار علم الله بالجزئيات أصلاً، لأن الجزئي إذا علم علماً كلياً عاماً، فإن هذا النوع من العلم لا يفيد تصور الجزئي المعين؛ كالكشف المعين، الذي يحدث في وقت معين ومكان معين وإنما يفيد العلم بالكشف الكلي والإنسان الكلي .. ومعلوم أن الكليات لا وجود لها في الواقع، وإنما توجد في الأذهان والموجود في الواقع هو الجزئيات المعينة، فإذا لم تعلم لم يعلم في الحقيقة جزئي أصلاً.

وقد بين الإمام ابن تيمية أن: الجزئي لا يكون جزئياً إلا إذا انحصر شخسه ومنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فإذا كان الجزئي متفصيلاً كالكشف - مثلاً - فإنه لا يعلم علماً حقيقياً تابعاً للمعلوم إلا إذا علم وقت وجوده المعين ومكان وجوده المعين أيضاً.

وأما إذا علم أنه إذا حصل كذا على وجه كذا حصل الكشف فهذا علم كلي لا يحدد كسوفاً معيناً ولا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فلا يعلم على وجه أصلاً.

وأما إذا قيل إنه إذا حصلت أسباب الكشف لابد وأن يعمل، فإن هذا - أيضاً - لا يخرج من كونه علماً كلياً " فإنه كلي من حيث الزمان ".

(١) قد يبدو أن الاستشهاد بهذه النصوص الكثيرة حشو وتطويل يبعث السأم والملل وإذا كان الأمر كذلك فلماذا نطيل في ذكر هذه النصوص الكثيرة لاسيما وقد صرح ابن سينا - فعلاً - بأن الله لا يعلم الجزئيات على وجه كلي، وإنما يعلمها على وجه جزئي، فلمساده - إذن - نطيل بذكر نصوص كل من الرازي والطوسي وابن تيمية لتأكيد ما هو ثابت ومؤكد. قد يبدو ذلك، ولكن الأمر أهم من هذا بكثير، حيث أن هناك من العلماء " كالشيرازي " صاحب المحاكمات والشيخ محمد عبده - من فهم مراد ابن سينا على خلاف (=)

(=) يقول الإمام ابن تيمية : " والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب ؛ بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود ، والنصارى والمجوس ، وقد نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات ؛ لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة ومن الناس من لا يحكي إلا قولاً واحداً ، وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحاً في كتب متعددة " در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٩ .

وقد حاول ابن رشد أن ينفي من أحد من الفلاسفة أنه ينكر علم الله بالجزئيات ، وزعم أن الفلاسفة - كافة - يشبهون علم الله بالكلية والجزئيات على حد سواء ، وقد أراد ابن رشد بهذا القول أن يبري الفلاسفة - جميعاً - من القول بإنكار علمه - سبحانه - بالجزئيات ، وهذا خلاف المنقول عنهم ، فقد ذكر الغزالي أن منهم من قال لا يعلم إلا ذاته فانكار علمه بسائر الموجودات بين من كلام هؤلاء ، ومنهم من قال يعلم غيره ، وزعم - هذا - أنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً ، ونقل الشهرستاني أيضاً - منهم في العلم ثلاث مقالات مختلفة فقال : " ذهب قدماء الفلاسفة إلى أن الله عالم بذاته فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته ، يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده ، أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال .

٢- وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكلية دون الجزئيات .

٣- وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعاً على وجه لا يتطرق إلى علمه نقص وقصور " .

(نهاية الإقدام في علم الكلام ، للشهرستاني ، ص ٢١٥) .

ولعل هذا القول الثالث والأخير - هو الذي ارتضاه ابن رشد ، وزعم - تعصبا - أنه قول الفلاسفة كافة ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " فهذا القول الثالث هو شبهه بالقول الذي اختاره ابن رشد - وأما القول الثاني والأول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة " در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤٠٠ ، والاطلاع على تعدد أقوال الفلاسفة في علم الله واختلافها راجع بإضافة إلى ما ذكر - شرح المواقف للجرجاني ، ص ١١٦ ، ١١٩ ، الموقف الخامس من تحقيق د. أحمد المهدي ، وراجع تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٦ .

الفلاسفة كافة من القول بانكار علم الله بالجزئيات .

(١)

وقد حاول ابن رشد أن ينتصر للفلاسفة - جميعا - ولا سيما المشائين منهم ، وينفي عنهم جميعا القول بانكار علم الله بالجزئيات - وادعى أن أرسطو وشيعته المشائين يثبتون علم الله بالجزئيات علما لا يتغير بتغير الحوادث كما هو الحال في علمنا ، وذلك لأن علمه - سبحانه - علة في وجود الجزئيات وعلمنا معلول عنها وقد أخطأ الإمام الغزالي في نظر ابن رشد - مندمان نسب إلى الحكماء المشائين أنهم ينكروا علم الله بالجزئيات ، يقول ابن رشد :

”... إن أباح أحد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : إنه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا . بل يـروـن أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره .“

وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابلهذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات

(١) المشائون هم أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وقد أطلق على فلسفة أرسطو

هذا اللقب ؛ لأنه أنشأ مدرسة في ملعب رياضي يقال له " لوقيون " ، وكان يلقي دروسه على تلاميذه وهو يتمشى ، وهم يسرون من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين . وفلسفة أرسطو هي الفلسفة التي نقلها الفارابي وابن سينا ، وحاولا أن يوفقا بينها وبين العقيدة الإسلامية ، فجاء كلامهما ملغقا متناقضا (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، ص ١١٢ و ١١٣ ، وانظر درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٥٧) .

ولما كان ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات ، فإن بينه وبين (=

المتقابلات وخواصها واحدا ، وذلك غاية الجهل " (١) .

"وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون : - إنه - سبحانه - لا يعلم
بالعلم القديم الجزئيات ؟ وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن
الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبلي وأن ذلك العلم
المنظر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأولي المدبر للكل
والمستولي عليه ؟ " (٢) .

ويدهي ابن رشد أن الفلاسفة يرون أنه يعلم الكليات والجزئيات
وأن علمه - سبحانه - للكليات ليس كعلم البشر وكذلك علمه للجزئيات
المتغيرة بتغير المعلوم والمنقصة بانقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان
وما سيكون - ليس كعلمنا بها ؛ لأنه يلزم من علم البشر بهذه الجزئيات

(=) الفلاسفة - ولا سيما فلسفة أرسطو وأتباعه وشائج وطلة ؛ إذ كانت
آراؤه لاتخرج في مجملها من فلسفة أرسطو ، يقول الرازي من الفلاسفة :
" ... وأكثرهم ينكرون علم الله - تعالى - ... " .
وكان أعظمهم قدرا أرسطو طاليس ، وله كتب كثيرة ، ولم ينقل
تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا " .
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، للرازي ، ص ٩١ مراجعة
على سامي النشار .

والحق أن ابن رشد أكثر مناهة ، وأبلغ تدقيقا وتحقيقا في
نقل كلام أرسطو ، وفهم معناه من ابن سينا ، فليس كلام الرازي في
هذه النقطة بالذات على إطلاقه .

(١) فعل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ، لابن رشد ،
ص ٣٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٤٠ .

التغيير في العلم بتغيير المعلوم ، وعلم الله سبحانه بها مخالف لعلمنا بها ، فلا يلحقه التغيير .

ومن تدبر أقوال المنكرين لعلم الله بالموجودات ، وعلمه بالجزئيات المتغيرة يجد أن سبب إنكارهم لذلك هو فرارهم من التغيير في علم الله بتغيير الحوادث من العدم إلى الوجود ... وهكذا كما هو قول ابن سينا . أو أن علمه بالمتغيرات يلزم منه محذورات كما هو قول أرسطو (١) ، ولهذا ذهب إلى أن الله لا يحيط علما بالموجودات .

وقد حاول ابن رشد أن ينجو من هذه المعوية التي واجهت المتكلمين والفلاسفة - أمني أن علمه بالجزئيات المتغيرة ، يلزم منه التعير في العلم - تلك المعوية التي جعلت أبا الحسين البصري يقول : يتجدد علم الله بتجدد (٢) الحوادث ، وتغييره بتغييرها ، وكذلك جعلت ابن سينا - ومن وافقه - ينكر علم الله بالجزئيات على نحو جزئي .

- (١) راجع : تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ، ج ٣ ، ص ١٦٩٩ ، ١٧٠٠ ، حيث يورد ابن رشد كلام أرسطو بنحوه ثم يشرع في تفسيره .
- (٢) يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن لزوم التغيير والتجدد في العلم من عدم وجود الحادث بعد أن لم يكن موجودا - لازم لجميع الطوائف . فالله سبحانه يعلم قبل وجود الحادث أنه سيقع ، فإذا وجد بالفعل تجدد له علم بأنه وقع . ويرى الإمام ابن تيمية أن قيام الحوادث بذات الله بحيث يفعل متى شاء ، ويتكلم متى شاء ، ويعلم الحوادث من عدم وجودها بعلم متجدد ، وهذا لا يلزم منه محذور طالما أن علمه بالأشياء المتجددة والجزئيات المتغيرة يستلزم ذلك . ويرى شيخ الإسلام أن التزام هذا اللازم لا محذور فيه ، لأن الجزئي الذي يمتنع وجوده في الأزل ولا يمكن أن يوجد إلا حادثا ليس الكمال إلا في إحداثه لا في فعله في الأزل ، وإذا قدر أن علمه موجود لا يمكن تحقيقه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم الجزئي أنه موجودا - بعد وجوده - أكمل من أن لا يعلمه موجودا ، وإن علم أنه سيوجد ... وهكذا في سائر الجزئيات . انظر : درء تعارض العقل والنقل ، ج ٩ ، ص ٤٢٢ .
- ويرى شيخ الإسلام أن القول بتجدد العلم وحدوثه عند حدوث الحادث ، (=)

ولكي ينجو ابن رشد من تلك الصعوبة يسلم له القول بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة ، لجأ إلى التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، فعلم الله بالحوادث المتغيرة على خلاف علمنا بها تماماً لأن علم الله سبب في وجود هذه الحوادث المتغيرة وعلة لها وأما علم الإنسان فهو مسبب معلول عن تلك الحوادث ، وإذا كان علم الله سبب في وجود الحادث فإنه إذا وجد الحادث بعد أن لم يكن موجوداً لا يحدث في العلم القديم علم زائد . - بوجود الموجود فعلاً بعد أن كان سيوجد ، ولا يتغير علم الله بتغير الموجود من حال هو فيها سيوجد ، إلى حال هو فيها قد وجد بالفعل كما هو الحال في علمنا الإنساني الذي يحدث له علم زائد بحدوث الحادث ويتغير بتغير الموجود .

ويرى ابن رشد أن الله يعلم الموجود في حين حدوثه بعلم قديم متغير ، " لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث .

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على طرفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون : لموضع هذا الشك إنه - سبحانه - لا يعلم الجزئيات وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، إذ كان ملة لها لا معلولاً عنها ، كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به .

—x—

(*) اختاره أبو البركات صاحب كتاب المعتبر ، واختار هذا القول -

أيضاً - طائفة من المتكلمين وهو المعنى الذي دل عليه الكتاب والسنة وفي هذا المعنى يقول :

" .. وهذا قد اختاره أبو البركات ، كما يختاره طوائف من المتكلمين

كأبي الحسين والرازي وغيرهما وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب

والسنة وذكره أئمة السنة " درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،

ج ١ ، ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن مدورها منه —
إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بمضة كذا ؛
بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى : (ألا يعلم من خلقه هو اللطيف
الخبير) (١) .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم
المحدث ، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو العلم
القديم سبحانه . (٢) .

وينافح ابن رشد عن المشائين من الفلاسفة مدعيًا أنهم لا ينكرون
علم الله بالجزئيات كما حكى الفراءني ذلك عنهم ، ولا يعدم ابن رشد الحيلة
في الحمول على دليل يدهم دعواه ، وقد استدلى على أن الفلاسفة لا ينكرون
علم الله بالجزئيات بقوله :

"وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم
القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الانذار في المنامات
والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات" (٣) .

وإذا كان الفراءني قد ألزم الفلاسفة جميعًا بأنهم ينكرون علم
الله بالجزئيات فإن ابن رشد لا يألو جهدًا في دفع هذه الدعوى وإبطالها ،
فالمشائين من الفلاسفة - في نظر ابن رشد - لا ينكرون علم الله بالجزئيات -
كما ادعى الفراءني - ولكنهم يقولون : إنه يعلمها بعلم غير مشابه
لعلمنا الإنساني ، فإنه - سبحانه - لا يحدث له عند وجود الحادث علم
جديد بأن الحادث قد وجد بعد أن كان سيوجد - كما هو الحال في علم
البشر بهذه الموجودات المتغيرة ، ولا يطرأ - أيضًا - على علمه سبحانه -

(١) سورة الملك، آية ١٤ .

(٢) ضمنية في مسألة العلم ، لابن رشد ، ص ٦١ ، ٦٢ .

(٣) ضمنية في مسألة العلم ، لابن رشد ، ص ٦٢ .

التغير بتغير المعلوم كما هو الحال في علمنا الإنساني بالموجودات المتغيرة وإنما لا يتغير علم الله بتغير الموجودات، لأن علم الله سبب في وجودها وعلم الإنسان مسبب عن الموجودات .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات وإنما ينكرون أن يكون علم الله لتلك الجزئيات كعلم البشر بها، فإنهم " مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا لأن علمنا معلول للموجودات، وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث .

ومن اعتقد هذا، فقد جعل : الإله إنساناً أرضياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً، وبالجمله فقد تقدم أن الأمر في علم الأول مقابل الأمر في علم الإنسان - أمضي أن علمه هو الفاعل (١) للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه " (٢) .

ويرى ابن رشد أنه لا يجوز أن يكون علمه - سبحانه - شبيهاً بعلمهم الإنسان : بمعنى أن تكون المعلومات سبب علمه وحدوثها هو السبب في حدوث علمه بها كما هو الحال في علمنا الإنساني، فإننا لانعلم الحوادث إلا بعد وجوده، فوجود الموجود سبب في علمنا وأما علم الله فإنه بخلاف علمنا؛ لأن علمه - سبحانه - سبب في وجود المعلوم . " وذلك أنه إذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة .

-
- (١) بين الإمام ابن تيمية أن العلم بالمخلوقات شرط في وجودها، ولكن ليس هو وحده العلة في وجودها؛ بل لابد من القدرة والمشية . راجع : درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٣٩١، وانظر نقد الإمام ابن تيمية لابن رشد في هذه النقطة ص ٥٨٤-٥٨٥ من هذه الرسالة .
- (٢) تهافت التهافت، لابن رشد، ج ٢ ص ٧١١، تحقيق د. سليمان دنيا .

وكانت موجودة بماهياتها ، ومعقولة (أي معلومة) بعلمه .
فهو علة كون ماهياتها موجودة ، ومعقولة . والقوم (أي الفلاسفة) إنما
نفوا عنه أن يكون بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذي هو معلول
عنها ، فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان ، إذ قد قام البرهان
على هذا النوع من العلم " (١) .

وقد حاول ابن رشد أن يدافع عن أرسطو ومن وافقه على قوله : " إن الله
لا يعلم إلا ذاته " وأن يوجه هذا القول توجيهاً يفهم منه أن الله يعلم
الجزئيات والكلييات علماً مخالفاً لعلمنا بالجزئيات والكلييات ، وأن يربط
هذا القول ويخضعه لفكرته في علم الله : التي تقوم على التفرقة بين علم
الله وعلم الإنسان ، وتقوم على أن علم الله سبب في وجود الموجودات ، وعلمنا
مسبب ومعلول من الموجودات ، فالله إذا علم ذاته علم الموجودات لأن علمه
علة لتلك الموجودات .

وعلى هذا فإن من اعترض على هؤلاء الفلاسفة فقال : يلزم من قولكم
إنه لا يعلم إلا ذاته أن يكون - سبحانه - جاهلاً بجميع ما خلق . فإن اعترافه
هذا - في نظر ابن رشد - فاسد ، وأن هذا اللازم يمكن أن يلزم لو كان
ما يعلمه الله من ذاته هو : شيئاً غير الموجودات باطلاق ، ولكن الفلاسفة
عندما يقولون لا يعلم إلا ذاته يريدون أن يشعروا أنه عالم بالموجودات ، فهو
إذا علم ذاته علم أنه علة في وجود الموجودات فيعلمها .

وهذا خلاف من يعلم أن الموجودات علة في علمه كالحال في علمنا
الإنساني .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٥٩ .

وينتهي ابن رشد إلى أن علم الله بالأشياء لا يوصف بأنه : كلي ولا يوصف بأنه جزئي - أيضا - لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات ، وأما علم الله فهو علة في وجود الموجودات ، فلا يصح وصفه بأحد الوصفين ، فلا يقال علمه بالموجودات كلي ، ولا يقال - أيضا - علمه بها جزئي ، لأنه علم لا كيف .

وقد وضع ابن رشد هذا المعنى بقوله :

... أما ما شنعوا به من أن : المبدأ الأول (أي الله سبحانه)

إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو في نفسه

الموجودات باطلاق .

وإنما المعنى هو أن الذي يعقله من ذاته هو : الموجودات بأشرف

وجود . وأنه العقل الذي هو علة للموجودات ، أنه يعقل الموجودات من

جهة أنها علة لعقله : كالحال في العقل مناه .

فمعنى قولهم : " إنه لا يعقل مادونه من الموجودات : أي أنه لا يعقلها

بالجهة التي نعقلها نحن بها ؛ بل بالجهة التي لا يعقلها بها موجود

سواه - سبحانه - لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو ، لشاركه

في علمه - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولذلك لا يجوز

في علمه أن يوصف بأنه كلي ، ولا جزئي ؛ لأن الكلي والجزئي معلولان عن

الموجودات ، وكلا العلمين كاشن فاسد " (١) .

وقد أراد ابن رشد أن ينتصر لأرسطو وحكماء المشائين ، مدعيا أنهم

يثبتون علم الله بالجزئيات ، ولهذا فإن ابن رشد يُسخرُ كلام أرسطو لخدمة

هذا الهدف ويفسره ليتفق مع هذا المعنى .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

ونجد أن ابن رشد يفهم من قول أرسطو : "أنه يعقل ذاته ولا يعقل شيئا خارجا عنه ، وأن العقل والمعقول منه هو واحد من جميع الوجوه " (١) - أن الله عالم بالكلية والجزئية ، وعالم بجميع الموجودات ، وذلك لأنه إذا علم ذاته ، علم أنها علة في وجود الموجودات ، فداته علة فاعلة للموجودات ، وبمقتضى هذا الفهم الذي أراده ابن رشد ، وطوع كلام أرسطو لينسجم - وأخذ يدافع من أرسطو والمشائين من الحكماء أمام هجوم الغزالي الذي نسب إليهم أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات - أو بعبارة أدق - ألزمهم بذلك .

ولهذا نجد ابن رشد يشرح كلام أرسطو ويوجهه - كما يريد - فيقول : " وذلك أنه يقول إنه يعقل الأشياء كلها من قبل أنه يعقل أنه مبدء لها ... " (٢) .

ولكن يرد على ابن رشد أن هذا النوع من العلم لا يفيد العلم بالجزئيات على وجه جزئي ، لأن العلم بالعلة المعينة لا يفيد علما جزئيا معينا - بالمعلول المعين ، لأن العلم الجزئي بالمعلوم الجزئي لا بد وأن يكون تابعا له ومطابقا له بزمانه ومكانه ، ولا يلزم من علم أحدنا بذاته أن يكون عالما بالجزئيات المعلولة من هذه الذات علما زمانيا ومكانيا وهذا القول يلزم منه الجهل بالجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان والمكان .

وكان ابن رشد قد أحس بما في هذا القول من ضعف ، فقال - بعد كلامه السابق مباشرة - : " لكن قد يلحق هذا شعبة (٣) ، وهو أن يكون الإله

(١) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الشناعة الفضاة : وقد شنع ككرم فهو شنيع ، وشنع وأشنع أي كرهه ،

وقيل قبيح ، والإسم الشنعة بالضم وشنعه شنعا : سبه ، وشنعه شنعا

فضحه ، انظر : تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي (فصل الشين

باب العين) ج ٥ ص ٤٠٣-٤٠٤ .

جاهلا بماها هنا ، ولذلك جاء قوم ، فقالوا : إنه عالم بما هاهنا يعلم
كلي لا يعلم جزئي " (١) .

ومع أنه أدرك ذلك ، إلا أنه مغبى يقول :

والحق أنه من قبل أنه يعلم ذاته - فقط - يعلم الموجودات بالوجود
الذي هو علمه في وجوداتها مثال ذلك من يعلم حرارة النار - فقط - فإنه
لا يقال فيه إنه ليس بطبيعة الحرارة الموجودة في الأشياء الحارة علمه
هذا هو الذي يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة وكذلك الأول - سبحانه -
هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق الذي هو ذاته ، فلذلك
كان اسم العلم مقولا على علمه - سبحانه - وعلمنا باشتراك الاسم ،
وذلك أن علمه هو سبب الموجود والموجود سبب لعلمنا ، فعلمه - سبحانه -
لا يتم لا بالكلي ولا بالجزئي ؛ لأن الذي علمه كلي فهو عالم
للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة فمعلومه ضرورة هو علم بالقوة ،
إذا كان الكلي إنما هو علم للأمور الجزئية . وإذا كان الكلي هو علمه
بالقوة ولا وقت في علمه - سبحانه - فعلمه ليس بكلي . وأبين من ذلك ألا يكون
علمه جزئيا لأن الجزئيات لانهاية لها ولا يحصيها علم فهو - سبحانه - لا يتصف
بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله كما لا يتصف بهما ما شأنه
ألا يوجد فيه واحد منهما ، فقد تبين إذا وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم
الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ولا يفاير وجوده علمه " (٢) .

ويرى ابن رشد أنه إذا فهم مذهب الفلاسفة في علم الله على هذا
النحو ، فإنه لا معنى لتكفير الخزالي للفلاسفة ؛ لأن الفلاسفة يشبهون
علم الله بالجزئيات والكليات علما غير مجانس لعلمنا الإنساني

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٠٧-١٧٠٨ .

وأما من قبل - كابن سينا ومن وافقه - " فقال: إنه يعلم الكلّيات ، ولا يعلم الجزئيات ، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم " (١)؛ لأن الفلاسفة يرون أن الله يعلم الجزئيات يعلم مخالف لعلمنا بها ؛ بل أن الفلاسفة لا يعصرون مخالفة علم الله لعلمنا فقط في الجزئيات ؛ بل يرون - أيضا - أن علم الله مخالف لعلمنا حتى في علمه - سبحانه - بالكلّيات (٢) ؛ لأن الكلّيات التي نعلمها علمنا بها هي الموجودات ، فهي معلولة من الموجودات .

وأما علم الله بالكلّيات فعكس ذلك - تماما - لأن علمه بالكلّيات والجزئيات ناتج من أنه - سبحانه - علة وسبب في وجودها ، " ولذلك ما قد أدى إليه البرهان - أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بـ "كلي" أو "جزئي" " (٣) .

ومع أن ابن رشد قد أجهّد نفسه في الاستدلال على أن المشائين من الفلاسفة يشبّهون علم الله بالجزئيات ؛ لأن الله علة في وجودها فلا بد أن يعلمهم معلولاته ، إلا أن هذه الدعوى لا تسلم من المعارض ، فقد يرد على ابن رشد - في استدلاله هذا - اعتراض يقول: نعم إن العامل لابد أن يعلم أفعاله ؛ ولكن ذلك مشروط بكون هذه الأفعال ناشئة من إرادة واختيار كما هو قول أهل القبلة .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ ، وراجع: ص ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧٢ من هذا الجزء .

(٢) انظر: فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠ .

وأما الفلاسفة فلا يقدرون أن يثبتوا أن الله عالم بغيره ؛ لأنهم قد نفوا صفة الإرادة ونفوا حدوث العالم فزعموا أن العالم لم يحدث عن الله بطريق الإرادة والاختيار ، ولكن حدث عنه بالطبع والاضطرار .

وقد اعترض أبو حامد الغزالي على الفلاسفة - فعلا - بهذا الاعتراض مبينا أن المسلمين قرروا أن العالم حادث ، ومصدره عن الله بالقصد والإرادة والاختيار ، وإرادته اقتضت أن يكون بهذا الشكل - فالله - سبحانه - مزيد لجميع الأشياء ، والمزيد لا بد وأن يكون عالما بما يريد أن يفعل ؛ لأن الإرادة تستلزم العلم بالمراد - ضرورة - .

فإذا كان مزيدا لجميع الأشياء ، فهو عالم بها ؛ لأن المراد - بالبدية - لا بد وأن يكون معلوما للمريد ، وبهذا يثبت أن الله عالم بجميع جزئيات العالم .

وأما الفلاسفة ، فإنهم ينفيهم للإرادة . ونفيهم لحدوث العالم لزمهم العجز عن إثبات أن الله يعلم غيره ؛ لأنهم زعموا أن العالم قديم لم يحدث بإرادة الله واختياره ، وزعموا : " أن الله - سبحانه وتعالى - فعل العالم بطريق اللزوم من ذاته ، بالطبع والإفطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ؛ بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على كفا النور ، ولا للشار على كفا التسخين فلا قدرة للأول (الله) على الكف من أفعاله - تعالى من قولهم ملوا كبيرا - وهذا النمط وإن تجاوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا " (١) .

وقد دافع ابن رشد عن الفلاسفة مبينا أنهم يثبتون أن الله عالم بذاته وبغيره ، ولهذا رد على ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة أنهم ينكرون الإرادة ، فبين ابن رشد أن الفلاسفة لا ينفون الإرادة عن الباري - سبحانه - وكل ما في الأمر

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، تحقيق د. سليمان دسوقي .

أنهم لا يشبتون له إرادة كإرادة البشر، لأن إرادة البشر إرادة ناقصة منفصلة من المراد، والمريد بهذه الإرادة يلزمه النقص، فهي تريد المراد لتحقيق فرض بحموله يتم نقص المريد. فإذا وجد المراد للمريد تم النقص فهذه الإرادة متأثرة بالمراد ومنفعلة به.

فالفلاسفة لا ينفون عن الله الإرادة أصلاً وإنما ينفون من الله هذا المعنى الناقص منها، ويشبتون له - سبحانه - من معنى الإرادة "أن الأفعال الصادرة منه هي ماهرة من علم، وكل ما صدر من علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل، لا ضرورياً طبيعياً، إذ ليس يلزم من طبيعة العلم صدور الفعل منه، كما حكى هو من الفلاسفة، لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الخدين، لزم أن يصدر عنه الضدان معاً. وذلك محال.

فصدور أحد الضدين عنه، يدل على صفة زائدة على العلم وهي: الإرادة" (١)

ويرى ابن رشد أن الإرادة التي يشبتها الفلاسفة لله هي: إرادة منزهة من أن يكون فيها صفة معلولة أو أن تكون منفعلة من المراد - كما هو الحال في إرادة الإنسان -

"... فإن الإرادة، في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما من المراد، فهي معلولة منه.

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان.

والباري - سبحانه وتعالى - منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة" (٢).

فلا يفهم من معنى الإرادة - فيما يتعلق بالله - "إلا صدور الفعل مقترباً بالعلم، فإن العلم - كما قلنا - بالخدين، ففي العلم الأول بوجه ما، علم بالخدين.

(١) تهافت التهاافت، لابن رشد، ج ٢، ص ٦٦٣، ٦٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦٥.

ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى
إرادة " (١) .

وقد اعترض الغزالي على الفلاسفة ، وابن سينا خاصة - بموجب
قوله - إن الله فاعل للعالم ، والفاعل عالم بما يفعل .
(٢)
وقد بين الغزالي أن الفاعل يعلم فعله صحيح ، وصادق في حق الفاعل
الذي يفعل فعله عن إرادة واختيار ، وأما عندكم أيها الفلاسفة فهو فاعل
للعالم بالطبع والاضطرار ، فيلزم من قولكم ألا يكون عالما بفعله ، فلا يكون
عالمًا بغيره ، وذلك لأنكم تنفون أن يكون فعله للعالم فعل إرادي صادر
عن الإرادة والمشقة والاختيار ، بل فعله للعالم عندكم فعل طبيعي ، بمعنى
أن العالم مصدر منه - سبحانه - مدورا طبيعيا اضطراريا ، كمصدر المعلول
عن علته ، فكما يصدر عن الشمس النور ، وعن النار التسخين ، كذلك يصدر
العالم عن الله ، فلا قدرة لله - سبحانه - على منع موجود من أن يوجد ؛ لأن
هذا الموجود يصدر منه بالطبع والاضطرار ، فلا قدرة له - سبحانه - على كفه
كما أن النار لا تستطيع أن تكف التسخين الصادر عنها ؛ لأنه فعل طبيعي صادر
منها مدور المعلول عن علته .

ويتلخص اعتراض الغزالي على الفلاسفة - هنا - في أن فعل الفاعل
ينقسم إلى قسمين :-

- فعل إرادي : يصدر عن إرادة للفعل ، كفعل الإنسان والحيوان ، وهذا النوع
يكون الفاعل عالما به .

- فعل طبيعي : يصدر عن الفاعل مدورا ملازما لذاته ، فالفعل صادر منه بالطبع

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٦٥ .

(٢) راجع : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ١٩٨-٢٠٢ ، تحقيق د . سليمان دنيا .

والاضطرار وهذا النوع من الفعل لا يكون الفاعل عالما به .

وهكذا ألزم الغزالي الفلاسفة - بموجب قولهم : بنفي الإرادة والاختيار في فعله ، وبموجب قولهم : بقدوم العالم وصدور العالم عنه - سبحانه - صدور المعلول عن ملته بالطبع والاضطرار كما يصدر الضوء عن الشمس ويلزمها - بأن الله لا يعلم غيره ؛ لأن الله على قولهم هذا فاعل للعالم عن طريق الفعل الطبيعي والفاعل بهذا النوع من الفعل لا يعلم فعله ، فالحق لا يعلم غيره .

وقد أجاب ابن رشد (١) عن هذا الاعتراض ، فبين أن حصر الغزالي لقسمه الفعل في قسمين فقط . وجعله فعل الله إما إرادي ، وإما طبيعي تقسيم باطل .

وهذا التقسيم وإن كان صحيحا في الأفعال الصادرة عن غير الله تعالى ، إلا أنه غير صحيح فيما يتعلق بالأفعال الصادرة عن الله ، ففعل الله عند الفلاسفة ليس طبيعيا بوجه من الوجوه ولا إرادي باطلاق ؛ بل إرادي منزعه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان .

وهنا نجد أن ابن رشد يشبث الإرادة لله سبحانه ، ويشبث أن أفعاله صادرة عن إرادة واختيار وليس - كما يقول الغزالي - إنهم يجعلون أفعاله صادرة منه بالطبع والاضطرار .

فالفلاسفة في نظر ابن رشد يرون أن فعل الله فعل إرادي منزعه عن النقص الذي في إرادة المخلوق . ولهذا كان اسم الإرادة يقال على إرادة الله وإرادة الإنسان باشتراك الاسم فقط ، كما أن اسم العلم يقال : على علم الله وعلم البشر من باب الاشتراك في الاسم فقط . وإلا فإن إرادة الله وعلمه تختلسف

(١) انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٦٤ .

عن إرادة المخلوق وعلمه . " ... فإن الإرادة في الحيوان والإنسان إنفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان . والباري - سبحانه وتعالى - منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة " (١) .

وهكذا يبين ابن رشد أن الفلاسفة يشبّهون الإرادة " ولا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترباً بالعلم " (٢) وبهذا يثبت ابن رشد علم الله بغيره فهو عالم بما في العالم ، خلافاً للغزالي الذي حكى عن الفلاسفة أنهم ينكرون أن يكون الله مريداً . ومن أنكر الإرادة عجز عن إثبات أن الله عالم بغيره ، ومن عجز عن إثبات علمه بغيره ، فعجزه عن إثبات علم الله بالجزئيات من باب أولى (٣) .

وإذا كان ابن رشد قد ادعى أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة - ليتوصل بهذه الدعوى إلى أن الفلاسفة يشبّهون علمه بغيره ، ومن ثم علمه - بالجزئيات - فإن ابن تيمية لا يوافق على هذه الدعوى بل يرى إن من الفلاسفة من أنكر الإرادة وأنكر أن الله مبدع للعالم وأنكر علم الله بالجزئيات ، فلم يكن الغزالي متجنباً عليهم عندما نسب إليهم ذلك كله . قال ابن تيمية : " وأما أرسطو فليس في كلامه إلا أنه علة فاشية بمعنى أن الفلك يتحرك للتشبه به ، ليس فيه أنه مبدع للعالم .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦٥ .

(٣) يقول الغزالي إن الفلاسفة ذهبوا إلى أن الله " لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه " (تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠٦) .

وهذا ، وإن كان في غاية الجهل والكفر فكلامه في علمه مبني على هذا
... فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن الرب ليس بخالق ولا عالم " (١) .
وقال : " هؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ولم يعلم أحدا ؛ بل هو في نفسه
ليس بعالم فكيف يعلم غيره ويهديه ؟ " (٢) .

ولكن ابن رشد وهو يتعصب لأرسطو وشيعته زعم أن الفلاسفة لا ينكرون
الإرادة ولا ينكرون علمه بالجزئيات - على الرغم من أن طائفة ^{منهم} أنكرت الإرادة
وأنكرت علمه بالجزئيات ويرى ابن تيمية أن نفيه لهذا من الفلاسفة مطلقا
تعصبا منه للفلاسفة وفي هذا المعنى يقول :
" ... فحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه يريد كحاكيته منهم أنهم يقولون :
إنه عالم بالمخلوقات ، ولاريب أن كلاهما قول طائفة منهم . وأما نقل ذلك
من جملتهم أو المشائين جملة فغلط ظاهر " (٣)

والحق أن الفلاسفة قد اختلفوا في مسألة علم الله إلى طوائف ، فمنهم
من قال لا يعلم إلا ذاته ، وأن الله لا يحيط علما بالموجودات ونسب هذا القول
إلى أرسطو (٤) ، وحجته في ذلك تنزيه الله عن أن يكون له كمال بغيره .
فقد زعم أن علمه بغيره يوجب كونه كاملا بغيره فكماله في أن لا يعلمها وليس كونه
لا يعلمها نقص بل الكمال في عدم علمه بها .

وقولهم هذا قريب الشبه من قول ابن سينا : إن الله لا يعلم الجزئيات
المتغيرة الداخلة في الزمان ، والمنقسمة بانقسام الماضي والمستقبل
والآن ، وأن كماله سبحانه في أن لا يعلمها ؛ لأنه لو علمها لأوجب ذلك تغييرا
في ذاته فسلب علمها منه ليس بنقص ؛ بل هو الكمال - تعالى الله عن قولهم
علوا كبيرا .

-
- (١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤١٥ .
 - (٢) المصدر نفسه ، ص ٤١٦ .
 - (٣) المصدر نفسه ، ج ١٠ ، ص ١٤٣ .
 - (٤) راجع : المعتبر في الحكمة لأبي البركات ، ج ٣ ، ص ٦٩ ، ٧٠ ، فقد ذكر -
اختلاف الفلاسفة في علم الله وتعدد طوائفهم . وانظر أيضا : درء تعارض
العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤٠٤ .

ولهذا نجد أن الغزالي يناقش ابن سينا وموافقيه - الذين زعموا أن إنكار علمه بالجزئيات ليس لنقص فيه - سبحانه - بل هو الكمال والتنزيه الذي يجب له - بموجب قولهم هذا ، فيذكر الغزالي أنهم - طالما قالوا :- في علم الله بالجزئيات بهذا القول ، فإنهم لن يستطيعوا أن ينكروا على من يقول من الفلاسفة : " إن الله لا يعلم إلا ذاته ، وأما الموجودات فلا يعلمها " وذلك لأن حجة هؤلاء كحجتكم في نفي علمه بالجزئيات المتغيرة المنقسمة بانقسام الزمان .

فإن القائلين بأن الله لا يعلم غيره ؛ بل يعلم ذاته فقط - قالوا : لو قدر أنه يعلم غيره لكانت ذاته من حيث هي ذاته ناقصة ، ويحمل لها الكمال بعلم الموجودات ، فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره .

ومن هنا قالوا : علمه بغيره ليس فيه كمال ؛ بل الكمال في عدم علمه بغيره من الموجودات ، وليس كذلك سبحانه - لا يعلمها نقص ؛ بل كونه لا يعلمها هو الكمال ؛ وذلك لأن العلم إنما احتاج إليه الإنسان لأنه ناظم فيستفيد كماله بالعلم والإنسان يحمل له الكمال بالعلم ، إما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى فمستغنية عن أن تكون كاملة بغيرها - وزعموا : أنه لو كان يعلم غيره لكان ناقصا في ذاته مكتملا بغيره . ويرى الغزالي أن ابن سينا بسبب قوله : " إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان وجعله هذا القول تنزيها لله ؛ إذ كان إثبات علمه بالجزئيات المتغيرة - عنده - نقص ، ونفيها عنه كمال يجب إثباته لله - قد وافق من قال من الفلاسفة إن الله لا يعلم إلا نفسه ، لا يعلم غيره من الموجودات ؛ إذ كان إثبات علمه بغيره - عندهم - نقص ، ونفي علمه بغيره كمال يجب إثباته لله .

ويلزم الغزالي ابن سينا أن يقول : بقول: من ينكر علم الله بغيره ،
فينكر علم الله بالكلية كما أنكر - هو - علم الله بالجزئيات المتغيرة ،
لأن حجته التي اعتمد عليها في نفي علمه بالجزئيات من جنس حجته التي
اعتمدوا عليها في نفي علمه بغيره .

وهكذا يلزم الغزالي من نفي علم الله بالجزئيات المتغيرة بنفي الكليات
- أيضا - والقول : بأن الله لا يعلم إلا نفسه .

وبعد تقرير هذا المعنى ، يعود الغزالي (١) - من جهة أخرى ليلزم
الفلاسفة بأمر في غاية الشناعة وذلك لأن قولهم : " أن الله لا يعرف إلا نفسه " .
وكان المخلوق - يعرف نفسه ويعرف غيره . كان المخلوق أكمل وأشرف من
الباري - سبحانه - وكيف يكون المعلول أشرف من العلة !!

وهكذا نجد الغزالي يرى أن من أنكر علم الله بالجزئيات المتغيرة
- بحجة أن العلم بها نقص ، يجب عليه أن ينكر علم الله بغيره من الموجودات
لأن عدم علمه بها ليس لنقص فيه سبحانه ، بل لأن العلم بها نقص .

ولكن ابن رشد يدفع هذا الاعتراض مبينا أن علم الله علم منزه عن
النقص الذي في علم الإنسان وعلمه - سبحانه - لا تلحقه تلك الشاعات التي تلحق
علم المخلوق ، ولا يلزم من علمه سبحانه بالجزئيات ما يلزم المخلوق ، فهو
- سبحانه - يعلم الجزئيات والحوادث بعلم غير مجانس لعلمنا ، ولا تستطيع العقول
إدراك كيفية هذا العلم ولا يعلم كيفية علمه بالموجودات إلا هو سبحانه ، يقول
ابن رشد - مجيبا عن اعتراض الغزالي وموضحا وجهة نظره في علم الله
بالجزئيات :

" والانفصال من هذا كله .

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

أن علمه ليس يقتصم فيه المصدق والكذب المتقابلان ؛ بل الذي يقتصم المصدق والكذب هو علم الإنسان مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه :

- إما أن يعلم الخير .

- وإما أن لا يعلمه على أنهما متناقضان ، إذا صدق أحدهما كذب الآخر .

وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً : أعني : الذي نعلمه (والذي) لا نعلمه . أي :

- لا يعلمه بعلم يقتضي نقصاً ، وهو العلم الإنساني .

- ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصاً ، وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه - سبحانه - أنه يعلمها ولا يعلمها .

هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل ، فقال : إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات لغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات من الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها .
وعلم الباري - سبحانه - هو المؤثر في الموجودات ، والموجودات هي المنفعلة منه " (١) .

وقد اعترف الإمام الغزالي (٢) على الفلاسفة الذين أنكروا علمه بالجزئيات المتغيرة ، والحوادث المتجددة المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما سيكون وما هو كائن ، وما كان ، بأنكم إن كنتم أيها الفلاسفة تقولون : " إن الله يعلم أنواع وأجناس الموجودات كلها ، فيعلم أنواع وأجناس الجماد ، والحيوان ،

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٤-٦٧٦ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، تحقيق د . سليمان دنيا .

والإنسان ، والأشجار ، وإن كان هذا العلم - منكم - علماً كلياً - ولا يوجب تعدد واختلاف هذه الأنواع والأجناس المختلفة تعدداً أو تغييراً في علمه سبحانه ، فلماذا لا تقولون : بمثل هذا في علمه بالجزئيات المتغيرة ، فيكون العلم - سبحانه - يعلمها بعلم واحد لا يتغير ويعلمها دون أن يحصل من علمه بها ما تحذرونه من التغير في العلم بتغير حال المعلوم - لاسيما وأن اختلاف أحوال الجزئي الواحد باختلاف أحواله المختلفة باختلاف الزمان ، أقبل بكثير من اختلاف الأجناس والأنواع .

فإذا كان يعلم أنواع وأجناس الموجودات ولا يوجب علمه بها تعدداً واختلافاً ليس مستحيلاً أن يعلم الجزئيات المتغيرة دون أن يحصل في علمه بها ما تحذرونه من التعدد والتغير في العلم ، لاسيما وأن الاختلاف والتعدد والتباعد الذي بين أنواع الموجودات وأجناسها أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المتقسم بانقسام الزمان فإذا لم يوجب العلم بتلك الأنواع والأجناس تعدداً واختلافاً في العلم ، فكيف يوجب العلم بالجزئيات التي تختلف أحوالها باختلاف الزمان - تعدداً واختلافاً في العلم .

فالغزالي هنا يلزم الفلاسفة إما أن يوافقوا على ما يقوله المسلمون من أن علم الله محيط بالجزئيات المتغيرة ولا يعزب عنه منها شيء وأنه يعلمها بزمانها ومكانها ، وأما أن يلتزموا بأن علمه بأنواع وأجناس الموجودات المختلفة يوجب التعدد والتكثر في علمه وأن علمه يتكثر بتكثر المعلومات فإذا كانت أنواع وأجناس الموجودات كثيرة ومختلفة ومتعددة فالعلم بهما يجب أن يتعدد .

وقد اجتهد ابن رشد في الجواب عن هذا الالتزام ولجأ في الرد على هذا الاعتراض إلى تفرقته المعهودة بين علم الله وعلم البشر ، ولهذا يرى ابن رشد أنه يجب أن نفرق تفرقة حقيقية بين علم الله سبحانه بالموجودات باعتباره علة في وجود المعلومات وبين علمنا البشري باعتباره معلولاً ومسبباً عن المعلومات ، أي أن علم الخالق هو العلة في وجود المعلومات كلها ، وعلم

المخلوق معلول عن المعلومات والموجودات انفسها . وهذه ناحية يجيب مراعاتها في فهم علم الله تعالى للجزئيات وسائر الموجودات .

وأما الناحية الاخرى : فانه يجب أن نفرق بين علم الله وعلم الانسان ايضا ، وان نعلم انه ليس هناك وجه من وجوه المقارنة بين علم الله وعلم الانسان ، وذلك لأن علم الله بالأنواع والأجناس بما هو عقل (١) وعلم الإنسان بالأشخاص المعينة وسائر الجزئيات بالحواس .

ويرى ابن رشد أنه إذا اعتبرنا هذه التفرقة بناحيتهما فإنه لا يبقـى هناك مجال لقياس أحد العلمين على الآخر ، وأيضا فإن اللوازم التي تلزم أحد العلمين لا تلزم الآخر .

وبناء على هذا ، فإن الزام الغزالي للفلاسفة بأنهم قد أجازوا أن يحيط علم الله بالأنواع والأجناس (الكليات) المتعددة دون أن يقتضي تعددها اختلاف تعدد العلم وتغييره .

وإن كان ذلك كذلك فيجعلهم أن يجوزوا علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد ، فيعلم الله الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان بعلم واحد لا يتغير فهذا الالتزام يرى ابن رشد أنه غير صحيح ؛ بل هو سوفسطائي لأن هناك فرقا شاسعا بين علم الله للكليات بما هو عقل وبين علمنا للجزئيات بالحواس واسم العلم يقال على علم الله وعلمنا الإنساني من باب اشتراك اللفظ فقط فالفرق بين العلمين فرقا بعيدا ؛ وذلك لأن إدراك الجزئيات يكون بالحواس والخيال ، وتجدد أحوال الجزئيات وتغيرها يوجب تغير الإدراك وتعدده . فتغير العلم بتغير أحوالها لازم لها نتيجة انفعاله وتأثره بها .

وأما العلم بالكليات (الأنواع والأجناس) هو عقل فلا يوجب تغيرا ؛ إذ كان علما ثابتا وإن تعدد ، فالقول بإدراك الكليات المتعددة لا يلزم منه القول

(١) العقل هنا يراد به الاستعداد المحض لإدراك المعقولات .

راجع : كتاب التعريفات للجرجاني ، ص ١٥١ ، ١٥٢ ، ط الأول ١٤٠٣ .
بيروت ، دار الكتب العلمية .

بإدراك الجزئيات المتغيرة والمختلفة باختلاف الأحوال التي تطرأ على الجزئي لأن الاختلاف بين العلمين واضحاً فعلم الله سبب في المعلومات فهو علم فاعل، وعلم الإنسان علم مسبب عن المعلومات منفعل عنها متأثر بها فمن الخطأ المماثلة بين العلمين وقياس أحدهما على الآخر، وبسبب هذه المماثلة وقعت المشابهة والمشاجرة بين الفلاسفة والغزالي . وقد وضع ابن رشد هذا المعنى بقوله :

"الأصل في هذه المشابهة تشبيه : علم الخالق - سبحانه - بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني، وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل . والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه فلا شك في تغيير الإدراك بتغيير المدركات ، وفي تعدده بتعددتها .

وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات

إليه ، نسبة الإضافات التي ليست بالإضافة في جوهرها مثل : اليمين والشمال في ذي اليمين والشمال فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني فهذه المعاندة سفسطائية .

وأما العناد الثاني وهو قوله :

إن من قال من الفلاسفة : " إنه يعلم الكلّيات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه - فعناد سفسطائي ، فإن العلم بالأشخاص هو : حس أو خيال .

والعلم بالكلّيات هو : عقل .

وتجدد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين :

أ - تغيير الإدراك .

ب - وتعدد .

وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغييراً إذ علمها ثابت وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وإنما يجتمعان - أعني الكلية والجزئية في معنى التعدد .

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالأجناس والأنسواع من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس وتباعد بعضها من بعض فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة .
فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس وهو واحد ، فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي ؛ لأن اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم (١) .

ويرى ابن رشد أن تعدد المعلومات في علم الله ليس كتعددتها في العلم الانساني ، وذلك أنه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين : أحدهما : من جهة الخيالات وهما يشبه التعدد المكاني .

والثاني : تعددها في أنفسها في العقل منا . أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول . كأنك قلت : الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ، فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع .

وهو بَيِّن أنه إذا نزعنا العلم الأولي من معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ؛ إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه - ذلك العلم الأولي ، وذلك مستحيل .

ولذلك أمدق ما قال القوم : إن القول بحدائقه ولا تعداه ، وهو العجز ، من التكليف الذي في ذلك العلم ، وأيضا فإن العقل منا هو : علم للموجودات بالقوة ، ■ علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص من العلم بالفعل .

وكلما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٠٠-٧٠٢ ، تحقيق د . سليمان دنيا .

في باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأولي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ، لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل ، وأن لا يكون هناك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة من قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة من الجنس . وإنما امتنع عندنا إدراك ما لانهاية له بالفعل ، لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض .

فأما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء .

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم . وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية منه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى . لكن تكليف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري - سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي ، وإن كان لا كليا ولا شخصيا .

ومن فهم هذا ، فهم معنى قوله سبحانه وتعالى : (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) (١) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (٢)

(١) سورة سبا ، آية : ٢٠ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٢٢ ، ٥٢٦ .

وعلى الرغم من أن ابن رشد حاول جاهداً أن يجيب عن الزام الغزالي للفلاسفة واجتهد في الحصول على جواب يتخلص به من الزام الغزالي لهم إلا أنه اعترف - في نهاية المطاف - بأن الغزالي على حق فيما ذكره من أن تعدد أنواع وأجناس الموجودات: كالإنسان والحيوان والجماد يوجب تعدد العلم وتكثره واختلافه باختلاف هذه المعلومات المختلفة والمتنوعة وتغيير العلم واختلافه هو المحذور الذي خشيه ابن سينا ففرَّ منه إلى القول بأن الله لا يعلم الجزئيات - أو لا يعلمها علماً جزئياً بعبارة أدق - .

وهنا نجد ابن رشد يعترف بأن الغزالي على حق في ذلك فيقول :
" وقوله - أي الغزالي - إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم صحيح " (١) .

ولكي ينجو ابن رشد من هذا الاعتراض القوي الذي وجهه الغزالي للفلاسفة لجأ إلى القول: بأن " المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات لا بكلي ولا جزئي " (٢) وذلك لأن الذي يوصف بأنه : يعلم الأشياء بعلم كلي أو علم جزئي فقط هو العلم الإنساني وهو العلم الذي تكون هذه الأمور لازمة له .

وأما علم الله تعالى فلا يوصف بأنه يعلم الموجودات بعلم كلي أو جزئي وهذه الأمور تلزم العلم الإنساني ولا تلزم علمه سبحانه وتعالى ؛ وذلك لأن العلم الإنساني علم منفصل عن الموجودات ومعلول لها ، وأما علم الله فهو فعل وعلة وسبب في وجودها فلا يقاس علم الله على العلم الإنساني (٣) ، وليس هناك أدنى وجه من وجوه المقارنة ؛ لأن علم الله بالموجودات على خلاف علمنا بها ، وإذا كان ذلك كذلك " . . . فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٠٢ . تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٠٢-٧٠٣ .

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٠٣ .

لايكف وهو العلم القديم - سبحانه " (١) .

وينتهي لبرشد - بعد هذه النصوص - مقررًا دعواه بأن الفلاسفة
لا ينكرون علم الله كما يقول الغزالي .

ولكنهم ينكرون أن يكون الله يعلم الجزئيات على النحو الذي نعلمها
به ولا يقفون عند هذا الإنكار - فقط - بل ينكرون - أيضًا - أن يكون الله
يعلم الكليات على النحو الذي نعلمها به ، لأن الأمور الكلية التي نعلمها
نحن هي : معلولة للمعلومات ومسببة عن طبيعة الموجودات وهي منفصلة
عن الموجودات ومتأثرة بها .

وأما علم الله فهو علة للمعلومات وسبب في وجود الموجودات فهو علم
فاعل ومؤثر فيها وبسبب هذه الفروق فإن علم الله للكليات والجزئيات
مخالف لعلمنا بها تمامًا ، " ... ولذلك ما قد أدى إليه البرهان: أن ذلك
العلم منزّه عن أن يوصف بـ " كلي " أو " جزئي " .. " (٢) .

وبناء على هذا فإن علم الله بالكليات والجزئيات تعجز العقول البشرية
من إدراكه وتكييفه " وهو العلم الذي لا يدرك كلفيته إلا هو سبحانه " (٣)

وهنا يدرك ابن رشد قصور العقل البشري واضمحلاله وتفاعله وأنسه
عاجز عن أن يدرك كيفية علم الله بالجزئيات ولهذا يقرر أن : " الكلام في علم
الباري - سبحانه وتعالى - بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في
حال المناظره ففلا عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل
هذه الدقائق .

(١) ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٢ .

(٢) ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

(٣) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ .

وإذا خيبرهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في
هذا العلم محرما عليهم ، إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك
ما أطاقته أفهامهم " (١)

...

ونستخلص مما سبق - أن ابن رشد قد أسس رأيه في مسألة علم الله
على عدة أمور :

أولا: عدم المماثلة بين علم الله - تعالى - وعلم المخلوق ، وأنه بسبب
عدم التفرقة بين علم الله - تعالى - وعلم البشر أشار المتكلمون شكاً محسباً
وجداً عنيفاً ، وتردى ابن سينا وموافقه - في إنكار علم الله بالجزئيات
المتغيرة ، وقال: بأن الله يعلمها علماً كلياً ، وبسبب ذلك - أيضا - وقعت
المشاعبة والمشاجرة بين الفزالي والطلافة .

وهي ابن رشد أن الله - سبحانه - يعلم الأشياء كلها بعلم غير مجانس
لعلمنا وهو يعلمها بعلم منزه عن النقص الذي في علمنا ، وبالتالي فإن اللوازم
التي تلزم علم المخلوق لا تلزم علم الله تعالى إذ كان علمه مخالف لعلمنا
تماماً .

ولهذا فإنه يجب علينا - ونحن نبحث في مسألة علم الله بالموجودات -
وعلمه بما كان وما سيكون وما هو كائن - أن نفرق تفرقة حقيقية بين علم الله
بهذه الأشياء وبين علمنا بها . وأما إذا لم نفرق بين علم الله القديم وبين
علم الإنسان المحدث ، فسوف نقع دون شك - في أخطاء جسيمة وشكوك عظيمة . وهذا
بين من حال المتكلمين ، فقد أهملوا هذه التفرقة ، وتوهموا المماثلة بين علم
الله وعلم البشر ، ومن ثم أخذوا يقيسون أحد العلمين على الآخر فأشارت أقوالهم
في علم الله شكوكاً عسيبة ليس في مقدرة علم الكلام حلها ذلك بأنهم ذهبوا

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد . ج ٢ ، ص ٥٥٠-٥٥١ .

إلى أن الله يعلم الأشياء قبل وجودها ، وبعد أن توجد بنفس العلم الأزلي
الأول وهذا القول من الصعوبة بمكان وقد صور ابن رشد هذه الصعوبة بقوله :
" وبالجملة فيعسر أن يتمور أن العلم بالشئ قبل أن يوجد . والعلم به
بعد أن وجد علم واحد بعينه ... " (١) .

ثانيا : أن علم الله - سبحانه - سبوعلة لوجود الأشياء وأما علم
الإنسان فهو مسببومعلول من الموجودات ومنفعل عنها .

وقد استخدم ابن رشد هذه الفكرة لحل مشكلة تعلق علم الله القديم
الأزلي بالأشياء التي تحدث عبر فترات الزمان .

واستخدمها - أيضا - لحل مشكلة تعلق علم الله بالجزئيات المتغيرة
التي تتغير أحوالها بتغير الزمان فتقسم بانقسام الزمان إلى الماضي ،
والحاضر ، والمستقبل .

ثالثا : أن علم الله بالأشياء لا يصح وصفه بأنه كلي ولا جزئي فهذا
الوصف يلحق العلم البشري الناقص ، ويتنزه عنه علم الله تعالى ، فلا يقال
علمه بالأشياء علم كلي ولا يقال علمه بالأشياء علم جزئي ، لأن الكليات والجزئيات
معلومات من المعلومات ، وعلم الله علتهما ، فهو سبحانه - يعلم الكليات
والجزئيات بعلم يليق به سبحانه ، ولا يعلمها بعلم يقتضي (٢) نقضا كعلم
البشر .

وهذا العلم محيط بجميع الأشياء ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
السموات ولا في الأرض ، فالله - سبحانه - عالم بالكليات والجزئيات
علما محيطا شاملا .

وينتقل ابن رشد من هذه النقطة مدعيا أن المشايخ من الفلاسفة لا ينكرون

(١) ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٠ .
(٢) لمزيد من التفصيل راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤-٢٧٥ تحقيق
د . سليمان دنيا .

علم الله بالجزئيات كما اتهمهم بذلك الغزالي، معتمدا في هذا الإتهام على كتب ابن سينا ، وابن سينا ليس حجة في ذلك .

ويبين ابن رشد أن السبب الذي دفع ابن سينا وموافقيه إلى القول بأن الله يعلم الأشياء علمنا كليا - ولا يعلم الجزئيات المتغيرة والمنقسمة بانقسام الزمان إلى الحاضري والمستقبل والآن ، بل يعلم الجزئي علما كليا ، - هو الحرص على تقرير أن علم الله بالأشياء علما واحدا لا يتغير بتغير المعلومات ولا يتعدد بتعددتها (١) .

ويحدد ابن رشد المشكلة التي من أجلها قالوا بهذا القول تحديد اوافيا مبينا أن ابن سينا قال بذلك فرارا من التغير في علم الله بتغير أحوال المعلوم فحال الشيء قبل وجوده تختلف حاله بعد وجوده ، ولهذا فإن قول المتكلمين : " إن الله يعلم الشيء قبل وجوده وحال وجوده وبعد عدمه بعلم واحد لا يتغير - قول يثير الشك عند الجمهور .

ويرى ابن رشد أن هذا الشك الذي عرض للمتكلمين وذلك الخطأ الذي ارتكبه ابن سينا - ومن وافقه - سببه عدم التفرقة بين عالم الغيب وعالم العلم الشهادة وسببه توهم المماثلة بين علم الله والعلم الإنساني .

ولكننا إذا حققنا التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وعلمنا - يقينا - أن علمه - سبحانه - مخالف لعلمنا تماما ؛ لأن علم الله سبب في وجود الأشياء وعلم الإنسان مسبب من الأشياء ومعلول لها وهو علم منفصل من المعلومات ومتأثر بها ، إذا علمنا ذلك كله انحلت الشكوك ، وبطلت تلك المشكلة التي توهمها ابن سينا وفر من أجلها إلى القول: بأن الله يعلم الأشياء علما كليا .

وبناء على هذا فلاداعي للمشاقبة التي أثارها الغزالي ضد الفلاسفة ،

(١) وفي الحقيقة أن الذي حمل ابن سينا على القول بذلك هو تلك المحاولة الفاشلة التي ظن أنها تنجيه ، وهي التوفيق بين الدين والفلسفة والتي أراد بها أن يرضي أرسطو الذي يذهب إلى أن الله لا يعلم شيئا من العالم ويوفق بينه وبين الدين الذي ينص على أن الله لا تخفى عليه خافية فجاء ابن سينا - بهذا القول الغريب وهو أن الله يعلم الكلليات لا الجزئيات .

فالفلاسفة يشبهون علم الله بالجزئيات - خلافاً لما حكى عنهم - وإنما ينكرون أن يعلمها بعلم ناقص كعلم البشر فهم يقولون لا يعلم الأشياء بعلم كلي ولا علم جزئي ، لأن كلا من الكلي والجزئي معلول عن المعلوم ومنفعل عنه ومتأثر به ، وعلم الله بالأشياء على العكس من ذلك ، فهو علة وسبب في وجود الأشياء ، فهو علم فاعل ، وأما علم غيره فهو علم منفعل معلول .

ويقرر ابن رشد أن الله - سبحانه - يعلم الكليات بعلم مخالف - لـعلمنا بها ، ويعلم الجزئيات - كذلك - بعلم مخالف لـعلمنا بها ، ولا يعلم الكليات والجزئيات بالعلم الذي يقتضي نقلاً ، وهو علم البشر ، وإنما علمه بها علم غير مجانس لـعلمنا من جميع الوجوه .

ويرى ابن رشد أن : هذا هو تقرير مذهب المشائين من الفلاسفة وأن : " ... هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فعل ، فقال : إنه يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات (١) ، فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم ، فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثرات عن الموجودات .

والموجودات هي المؤثرة فيها ، وعلم الباري - سبحانه - هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي : المنفعلة منه .

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة ... (٢) .

ويبين ابن رشد أن من عرف هذا المعنى - أي عرف أن علم الله بالأشياء مخالف لـعلمنا بها تماماً ، وعرف أن علم الله سبب في وجود الأشياء وعلة لها ، وأن علم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء ومعلول ، فهو علم منفعل ، وعلم الله علم فاعل ، - عرف أن علم الله محيط بالكليات والجزئيات ، ومن عرف ذلك - أيضاً -

(١) انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ، (ط . الثالثة : تحقيق د . سليمان دنيا

مصر : دار المعارف ،) ج ٢ ، ص ٦٧٥ ، ٦٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٧٦ - ٦٧٧ .

فهم قوله تعالى : (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) (١) وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (٢) .

وبهذا يصل فيلسوف قرطبة إلى أن الفلاسفة يشبثون علم الله بالجزئيات ، علما دقيقا محيطا لا يشد عنه من جزئياته شيء - فضلا عن الكليات - فهو بكل شيء عليم ، وهذا العلم هو علم مغاير لعلم الإنسان لا يستطيع العقول إدراكه ولا تكيفه . " ... ولذلك أصدق ما قال القوم إن للمعلول حدا تقف عنده ولا تتعداه ، وهو العجز عن التكيف الذي في ذلك العلم " (٣) . وكذلك علمه - سبحانه - علم منزّه عن لوازم النقص التي تلزم علم الإنسان بالجزئيات وكذلك علمه - سبحانه - منزّه عن التغير بتغير أحوال المعلوم " ... وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، - أعني تغييرا لم يكن قبل ذلك - كذلك لا يحدث في العلم القديم - سبحانه - تغير عند حدوث معلومة منه " (٤) . وإنما لم يحدث في علم الله تغير ، لأن علم الله سبب وجود الأشياء فهو علّة لها بخلاف الحال في علمنا فهو علم ناقص متأثر بالمعلومات ومنفصل عنها ، فهو علم معلول ومحدود .

وهكذا يرى ابن رشد أن الفلاسفة يشبثون علم الله بالجزئيات خلافا للغزالي الذي حكم عليهم بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات وخلافا لابن سينا الذي ذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات إلا علما كلياً .

ولهذا نجد ابن رشد يلتصق بالعدل للغزالي لأنه لم يأخذ هذه العلوم من كتب الفلاسفة أنفسهم بل ذهب يلتصقها من كتب ابن سينا . وكذلك يتهم ابن سينا بقصور الفهم وقلة الإحاطة التامة بذهب الفلاسفة

(١) سورة سبأ ، آية ٣ .

(٢) انظر: تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٣٤ .

(٤) ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

ويرى انه اعتنق ذلك الرأي ، وحكاه عن الفلاسفة على أساسها أداه إليه فهمه
وليس على أساس الأمر في نفسه .

وما ذهب إليه ابن رشد من أن علم الله بالآشياء ليس كعلم البشر
وأنه يعلم الموجودات بعلم غير مجانس لعلمنا كلام صحيح لا غبار عليه ،
وقد وافق ابن رشد الحق عندما ذهب إلى أن علم الله بالجزئيات
لا تلزمه اللوازم التي تلزم علم المخلوق ، وأنه لا يجوز بحال من الأحوال قياس
أحد العلمين على الآخر .

وما ذهب إليه ابن رشد من أن علم الله سبب في وجود الأشياء وأنسـ
يعلم الكليات والجزئيات لأنه سبب في وجودها - ليس بصحيح على إطلاقه ، لأن القول
بأن العلم سبب في وجود الأشياء لا يدع للقدرة والإرادة مجالا في خلق العالم -
علما بأن تأثيرهما أظهر من تأثير العلم (١) .

وقول ابن رشد أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ليس بصحيح ،
ودفاعه عنهم في ذلك تعصب ظاهر منه لأرسطو وشيعته .

والحق أن الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات - فعلا - والنصوص -
السابقة المنقولة من كلام أرسطو تدل دلالة صريحة على أن الله لا يعلم
الموجودات ؛ إذ لو علمها لاستلزم ذلك نقضا في ذاته وأما ابن سينا فقد
ذهب - كما ذكرت سابقا - أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي وينفي أن يكون
الله يعلمها على نحو جزئي .

وكذلك الذين امتنوا ببيان مذهب الفلاسفة كالغزالي والرازي ، والطوسي
وغيرهم قرروا أنهم ينكرون علم الله بالجزئيات .

(١) يقول ابن تيمية : " ومن هنا قل هؤلاء المتفلسفة فجعلوا مجرد
العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقـدرة
والمشيئة أثرا مع أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير
العلم .. " درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٩١ .

وبهذا نصل إلى أن القول بانكار علم الله بالجزئيات قول ثابت عمن
الفلاسفة حقيقة ، ولم يكن الغزالي مخطئا أو متجنيا على الفلاسفة عندما
نسب إليهم هذا القول أو ألزمهم به .

ولكن ابن رشد قد دفعه شغفه بالفلسفة وتعصبه لأرسطو وشيعته إلى
أن ينكر هذه الحقيقة مدعيا أن الفلاسفة يثبتون علم الله بالجزئيات
ولكن هذا القول خلاف الحق .

نعم . إن كان ابن رشد قد سخر كلام بعض الفلاسفة أو وجهه وجهه
يفهم منها إثبات علم الله بالجزئيات أو أنه فهم من كلامهم هذا المعنى
إلا أن ذلك لا يمنحه الحق في أن يدعي أن الفلاسفة - جميعا - يثبتون علم
الله بالجزئيات ولهذا نجد الإمام ابن تيمية يصف موقف ابن رشد هذا بأنه
قد تعصب للفلاسفة ولم ينقل أقوالهم في مسألة العلم كما هي عليه في الواقع
... إذ تنزيهه هنا للفلاسفة المشائين من أن يكون هذا كلامهم ، هو تعصب
جسيم منه لهم . وهذا نظر سيء في نقل أقوال الناس ... (١) .

وسوف ننتقل إلى بيان موقف الإمام ابن تيمية من الفيلسوف ابن رشد
فيما يتعلق بعلم الله بالجزئيات ، فلنسر إليه .

(١) درء تناقض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

موقف ابن تيمية من كلام ابن رشد في مسألة علم الله بالجزئيات

يتفق الإمام ابن تيمية مع ابن رشد على أن الله عالم بالجزئيات ، فهو يعلم كل شيء جزئي على سبيل التعيين ويعلمه بطوله وعرضه وعمقه وقدره ، ويعلمه بزمانه ومكانه .

" ولهذا كان قول المرطين : إن الله أحصى كل شيء عددا ، فهو يعلم أوزان الجبال ، ودورات الزمان وأمواج البحر ، وقطرات المطر ، وأنفاس (١) بني آدم : (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٢) .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على أن الله يعلم الأشياء ، لأنه - سبحانه - هو الذي أوجدها .

ولكن يختلف ابن تيمية عن ابن رشد في أن ابن رشد يرى أن الله يعلم الأشياء ؛ لأن علمه سبب في وجودها ، فكأنه بهذا القول لا يدع للقدرة والإرادة مجالا في وجود الأشياء مع أن تأثير الإرادة والقدرة - في إيجاد الأشياء - أعظم من تأثير العلم ، بخلاف ابن تيمية الذي يرى أن الله يعلم الأشياء ؛ لأنه الخالق لها ويستدل على ذلك بقوله تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (٣) مقررًا تأثير القدرة والإرادة في وجود الأشياء ، ومبيّنًا أن : " هذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

- أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .
- والثاني : من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيرا وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٧٣ .

(٢) سورة الانعام ، آية ٥٩ .

(٣) سورة الملك ، آية ١٤ .

وغيرها . ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ، ... " (١) .

ويقرر شيخ الإسلام دلالة الآية بطريق آخر : " ... وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتمصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، بإرادة بالاشعر به محال . وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد ما يصوره لزمن ذلك أن يعلم كل ما خلقه " (٢) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن الله فاعل الأشياء بقدرته وإرادته ، وهو عالم بنفسه وذلك يستلزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ، ويستلزم علمه بكل جزئي لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه (٣) .

" يبين هذا أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، وهي الموجب ، والرب - سبحانه - هو موجب بعشيخته وقدرته لكل ما يشاؤه .

وهم - أي الفلاسفة - يسمونه علة ، وهو إنما يوجد شيئا معينا ، لا يوجد شيئا كلياً ، إذ الخارج ليس فيه شيء كلي ، فيجب أن يكون عالماً بكل شيء جزئي ، كما أنه خالق لكل شيء جزئي . وإن كان له علم عام كلي بالأمور الكلية فلا منافاة بين هذا وهذا ؛ بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات ، فالخالق أولى بذلك " (٤) .

وقد رد الإمام ابن تيمية على ابن رشد في دهواه : " بأن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ؛ بل يشبّهون أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وزعمه أن الغزالي قد غلط على الفلاسفة من دمانسب إليهم ذلك " .

(١) در معارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ج ١٠ ص ١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ .

وقد بين الإمام ابن تيمية أن دفاع ابن رشد عن الفلاسفة في علم الله بالجزئيات باطل وأن القول بانكار علم الله بالجزئيات هو قول محكسي عنهم ، يقول الإمام ابن تيمية ناقدا لدفاع ابن رشد عن الفلاسفة : " وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون : إنه لا يعلم الجزئيات بل يرون أنه لا يعلمها بالعلم المحدث وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بالجزئيات العالم ، فهذا يدل على غرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم فإنه دائما يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية . وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه " مابعد الطبيعة "

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقا . وكلامه في ذلك وحجه من أفسد الكلام ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا^{أنه} إنما يعلم الكلليات والجزئيات : يعلمها على وجه كلي . وهؤلاء فروا من وقوع التغير فسي علمه " (١) .

وكذلك ينقد الإمام ابن تيمية حجة ابن رشد التي اعتمد عليها ليدفع بها اتهام الغزالي للفلاسفة ، " بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات " . وقد بين ابن رشد هذه الحجة بقوله :
" ... وكيف يمكن أن يُتصور أن المشافين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذار في المشافين والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات " (٢) .
وقد نقد الإمام ابن تيمية هذه الحجة بقوله :-

-
- (١) درء تمارض العقول والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .
(٢) ضيمة في مسألة العلم لابن رشد ص ٦٢ ، ويقول ابن رشد أيضا : " وكيف يتوهم على المشافين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدير لكل والمستولي عليه " فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٤٠ .

" وأما احتجاجة على اثبات علم الرب بالجزئيات بالانذارات والمنامات فاستدلال
ضعيف ، فإن ابن سينا وأمثاله يدعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم
والإنذارات والمنامات إنما هو من فيض العقل الفعال والنفس الفلكية ،
وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة قالوا : إن النفس الفلكية
هي اللوح المحفوظ

ومن علم دين الإسلام الذي بعث الله به رسله علم أن هدامن أبعد الأمور
عن دين الإسلام " (١) .

وقد أكد شيخ الإسلام هذا المعنى في موضع آخر بقوله :
" وما ذكره ابن رشد عنهم من أنهم " يرون أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات "
فيقال : أما الفلسفة الموجودة في كتب ابن سينا وأمثاله ، ففيها
أن ذلك من العقل الفعال ، والنفس الفلكية ، وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ويسمون
ذلك اللوح المحفوظ ، ومن ذلك ينزل عندهم الوحي على الأنبياء ، ومن ذلك كلّم
موسى " (٢) .

وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن قول ابن رشد : أن الفلاسفة لا ينكرون
علم الله بالجزئيات ، " ليس صحيحاً على إطلاقه ، ولم يكن ابن رشد أميناً في حكاية
مذهب الفلاسفة ، وذلك لأن أقوال الفلاسفة في مسألة العلم متعددة ومختلفة ،
وقد ذكر ابن تيمية اختلاف أقوالهم وتعدد مذاهبهم في مسألة العلم بقوله :
" .. فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال : بل خمسة ، بل ستة ،
بل سبعة وأكثر من ذلك : القول الذي ذكره ابن سينا .
والقول الذي اختاره ابن رشد .

والقول الذي اختاره أبو البركات ، وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما
نظار المسلمين " (٣)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٢٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٢ .

ومن خلال هذا النص الأخير نجد أن ابن تيمية بعد أن قرر أن من الفلاسفة من أنكر علم الله بالجزئيات - أخذ يبين أن قول ابن رشد في مسألة العلم - على الرغم من الاعتراضات التي ترد عليه - إلا أنه يتفق مع ما قاله نظام المسلمين من أن الله يعلم الجزئيات ولا يغيب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وإذا كان ابن تيمية قد مال - إلى حد ما - إلى قبول كلام ابن رشد في مسألة العلم ، إلا أنه يرفض بشدة كلام أرسطو ، وكلام ابن سينا في العلم - ويرى أنه كفر مريح ، ولهذا يقول - رحمه الله - : " وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم ، ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغرالي وفيه ، فضلا عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد فإنهم كفروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف ممن أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها " (١)

وكذلك يبين ابن تيمية أن القول بإنكار علم الله بالجزئيات - كما هو قول ابن سينا ومن وافقه - هو من أشد أنواع البدع وأعظمها ، - هو أشد من بدعة اتباع غلاة القدرية الأولى ، الذين أنكروا علم الله الأزلي بأفعال عباده قبل أن يعملوها - وإذا كان الأئمة قد كفروا هذه الطائفة لتكفير (٢) الفلاسفة المنكرين لعلم الله بالجزئيات من باب أولى . يقول ابن تيمية :

" وأما قول من قال من الفلاسفة إنه لا يعلم إلا الكلّيات فهذا من أخبث الأقوال وشرها ، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة ، وهؤلاء شر ممن المنكرين للعلم القديم من القدرية الأولى وغيرهم " (٣) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٤٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٩ ، ص ٣٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩٧ .

كقوله : (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) (١) .

وفي القرآن من هذا بضعة عشر موضعا ، وقد روى عن ابن عباس وغيره إلا لنرى .
وقال طائفة من المفسرين ، إلا لنعلمه موجودا " (٢) .

كما نقد الإمام ابن تيمية ابن سينا - ومن وافقه - مقررًا أن القول بأن الله يعلم الجزئي على وجه كلي ليس علما حقيقيا بكل جزئي ، وهذا القول يستلزم أنه لا يعلم شيئا من الجزئيات ، فإن العلم بالكلي من حيث هو كلي لا يوجب علما بكل شئ من أشخاص الجزئيات ، ولا يوجب العلم بكل جزئي بعينه ، فلا يعلم زيدا وعمرا ، ولا يعلم عدد أفراد الإنسان .

وقول ابن سينا بأن الله يعلم الجزئيات على وجه كلي ، وعلى الرغم من هذا - يدعى أنه يعلم كل جزئي بعينه ، وأنه لا يعزب عنه شيء (٣) - من المفجبات وهذا القول في نظر الإمام ابن تيمية تناقض ظاهر ، وقول باطل .

ويرى الإمام ابن تيمية أن قول ابن سينا بأن الله يعلم الجزئيات علما كليًا ثابتا يمكن أن يكون كلاما مقبولا في علمه بالجزئيات الثابتة الدائمة " كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك فإنه يعلمها باعيانها ، فإنها دائمة .

وأما الأمور المتجددة مثل حركاتها ، ومثل الكسوف والخسوف والإهلال والإبدار ، ومثل أشخاص الناس والحيوان ، فهذه أمور لا يتصور أن يعقلها - إلا على وجه كلي - مثل أن يعلم أنه في كل شهر يحمل إهلال وإبدار ، وفي كل سنة يحمل صيف وشتاء .

(١) سورة البقرة ، آية ١٤٣ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٧٨-١٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

فأما العلم بالهلال معيّن ، وإبداؤه معيّن وكسوف معيّن فهذا جزئي حادث كاشن
بعد أن لم يكن . زائل بعد ما كان ، فإن علمه بعينه لزم ما حدروه —
التغير في علمه ، فإنه إذا علمه قبل وجوده علمه معدوما سيوجد ، ثم إذا وجد
علمه موجودا ثم إذا زال علمه معدوما قد كان ، وهذا الذي فروا منه " (١) .

ويناقش الإمام ابن تيمية ابن سينا في قوله : بأن الله يعلم الجزئيات
علما كلياً فيعلم — مثلا — الكسوف لعلمه بأسبابه فإذا وجد السبب وجد
المسبب .

ويحصر ابن تيمية الكلام معه في أمرين ، مبيناً أن هذا الكسوف المعلوم
إما أن يكون واحداً بالعين أو بالنوع .

— فإن كان واحداً بالعين : فمعنى ذلك أنه يعلم أن الشمس تكسف في
برج الحمل في الساعة الفلانية على البقعة الفلانية سنة الطوفان — مثلا —
ويبقى الكسوف زمناً معيّنًا ثم ينجلي ، وهذا هو العلم بالجزئي المعيّن .
— وإن كان يعلم نوع الكسوف ، فمعنى ذلك أنه يعقل أنها كلما
حصلت في برج كذا على وجه كذا كسفت الشمس ، وهذا هو العلم بنوع
الكسوف على وجه كلي .

فإن قيل : إن المعلوم هو كسوف معيّن قيل هذا إذا علمه شأنا أبداً ،
يكون قد علم قبل وجوده ؛ لأنه علمه منذ الأزل ، وحينئذ يكون معدوماً
لا موجوداً والعلم بأنه موجود جهل ، والعلم بأنه سيوجد هو الذي فروا منه ،
وزعموا أنه يوجب التغير في العلم .

وإن قالوا : إذا حصل الشيء المعيّن الجزئي حصل الكسوف فيحصل الكسوف
— مثلا — إذا توافرت أسبابه وإن لم نعلم متى يحصل ذلك .

قيل : فمثل هذا العلم لا يكون إلا إذا كان المعلوم كلياً ، وهو أن نعلم
أنه إذا حصل ذلك الأمر المعيّن — على الوجه المعيّن حصل الكسوف ، فإذا حصل

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ص ١٦١ ، ١٦٢ .

السبب حصل المسبب ، وهذا العلم كلي لاجزئي .

وعلى كل حال " فالجزئي لا يكون جزئياً إلا إذا انحصر شخه ومنه —

تصوره من وقوع الشركة فيه ، وهذا إذا لم يكن أمراً ثابتاً بل أمراً

حادثاً ، فلا يعلم على وجهه إن لم يعلم وقته المعين .

وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته وإلا فإذا علم أنه مترجح كذا على وجه

كذا حصل الكسوف فهذا كلي . وإن علم أنه لابد أن يحصل ، فإنه كلي من حيث

الزمان ، فإن تصور لا يمنع اشتراك الأزمنة فيه ، فلم يعلم إلا على وجه كلي

لا يمنع تصور من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا : إنه لا يعزب من علمه مثقال ذرة في السموات والأرض :

مغالطة ، بل لم يعلم شيئاً من الأمور المعيّنة الحادثة البتة ، بل هو

مازب منه ، لا يدري أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلي من حيث هو كلي ،

لا يفيد تصور المعيّنات ، والوجود ليس فيه إلا المعيّنات فلا يكون تصور

شيئاً من المعيّنات الحادثة " (١) .

وفي الختام نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر أن قول ابن سينا —

ومن وافقه من الفلاسفة — بأن الله يعلم الجزئيات علماً كلياً قول

باطل ، لا يفيد علماً حقيقياً بكل جزئي من جزئيات العالم بعينه ، بل يلزم

منه الجهل بأشخاص الجزئيات ، وزمانها ، ومكانها ، فلا يعلم أشخاص الإنسان ،

ولا يعلم الأحوال المتجددة التي تطرأ على الجزئي ، بل يعلم الجزئي علماً كلياً ،

والعلم الكلي لا يفيد العلم بأشخاص الأنبياء ، وأشخاص الكسوف والأحوال التي

تطرأ على كل فرد من أفراد بني آدم من كفر وإيمان وهسيان ، وتوبة ، وهكذا .

ويرى الإمام ابن تيمية أن العلم الكلي لا يفيد العلم بهذه الأمور .

وبالتالي فإن الإمام الغزالي عندما حكم على الفلاسفة بأنهم ينكرون

علم الله بالجزئيات كان مصيباً في حكمه — خلافاً لابن رشد — الذي أراد أن

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

يبرئهم من كل ذلك ، وذلك لأن قولهم أن الله يعلم الجزئيات علما كلياً يلزم منه الجهل بكل فرد من أفراد الجزئيات ، ولأن العلم الكلي ليس علماً حقيقياً بأفراد الأشياء ولأن الموجود في الخارج هو أفراد الكلي والكليات فهي الأدهان فقط .

يقول الإمام ابن تيمية :

" ... فإذا كان لا يعلم إلا الأمور الكلية الأزلية الأبدية التي لا تقبل التغير فيجب أن لا يعلم أحداً من الأنبياء والرسل ولا شيئاً مما أمروا به الناس فإنه ليس شيء من ذلك أزلياً أبدياً ، بل يجب أن لا يعرف وجود بني آدم ولا غيرهم من الحيوانات... " (١)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٩٤ .

المطلب الثاني

مسألة علم الله عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن الله عليم بعلم علمه - سبحانه صفة من صفاته التي وصف بها نفسه في كتابه ، ووصفه بها رسوله - صلى الله عليه وسلم فهو سبحانه عالم بعلم ، حي بحياة ، قدير بقدره . . . " وليس العلم هو القدرة ، ولا القدرة هي الحياة ، ولا الصفة هي الموصوف ، ومن جعل كل صفة هي الأخرى ، وجعل الصفات هي الموصوف فهو قول في غاية السفطة . . . " (١) .

ومن هنا فإن علم الله عند شيخ الإسلام ابن تيمية صفة من صفاته وليس عين ذاته كما يقول ابن رشد : الذي وافق المعتزلة وسائر نفاة الصفات في التسوية بين الذات والصفات وجعل الصفة هي عين الذات فهو عندهم عالم بعلم هو ذاته ، أو أن علمه عين ذاته ، وسيأتي توضيح هذا فيما بعد إن شاء الله (٢) .

وبناء على هذا فإن ابن تيمية يقرر أن علم الله - سبحانه - صفة من صفات ذاته ، " فعلمه من لوازم نفسه المقدسة وكذلك قدرته لم يستفد شيئاً من صفاته المقدسة من غير ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ، بل هو الغنى من كل ما سواه " (٣) .

ويرى ابن تيمية أن علم الله محيط بكل شيء فلا يغيب عن علمه - سبحانه - مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ويعلم ما سيكون وما هو كائن وما كان ، وما لم يكن ، لو أنه كان كيف كان يكون ، ويعلم مقادير المخلوقات كلها ، وأنه علم ذلك كله قبل أن يخلقها ، فهو عالم بما يجري في هذا الكون علماً مفصلاً ،

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٢) انظر : ص ٨٩٣ من هذه الرسالة .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٣٠ .

ويعلم ما يصدر من هذه المخلوقات من أشياء وأخبر بما سيحدث في المستقبل ، فهو سبحانه بكل شيء عليم " وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد ما شاء الله ، بل أخبر بذلك نبيه وغيره ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . بل هو سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء " (١)

ويناقش الإمام ابن تيمية شبهة القائلين : " بأن علم الله بأن الحوادث وجد الآن بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ، يلزم منه التغير في علم الله ، والتغير في علمه - سبحانه - محال ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث - على حد زعمهم - فهو حادث " .

وهنا يقرر ابن تيمية أن هذه اللوازم التي توهموها لا تقوم على حجة صحيحة أصلاً (٢) وأنهم التزموا هذه اللوازم بسبب علم الكلام المذموم الذي ذمه السلف بسبب هذه الشكوك والأوهام .

وبين الإمام ابن تيمية أن أشمة المتكلمين كالرازي والآمدي قرروا فساد قولهم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، حيث بينوا أن القابل للشيء قد يخلو منه ومن فده ، وبهذا تفسد حجتهم التي بنوا عليها هذا الشك ويصبح اعتراضهم شبهة لا أمل لها .

ثم يعضي شيخ الإسلام ابن تيمية في دفع هذا الاعتراض وبين أن بطلانه مبين أن نظار المتكلمين قد أجابوا عن هذه الشبهة بجوابين :

(١) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ٤٦٣ .

- طائفة منهم قالت بأن علم الله سبحانه لا يدخل تحت فكرة الزمن —
الماضي والحاضر والمستقبل وإنما الذي يدخل تحت فكرة الزمن هو علم
الإنسان القاصر المحدود فإنه يخضع لفكرة الزمن ويتأثر به وأما علم الله
فهو منزّه عن ذلك كله فهو - سبحانه - قدر المقادير وعلمها منذ الأزل ،
فيذا وجد الحادث علمه بنفس العلم الأزلي السابق ، وعلمه سبحانه لا يتغيّر
بتغيّر أحوال الحادث ، لأنه معلوم له أزلاً . ويقول الإمام ابن تيمية
من هذه الطائفة من المتكلمين " فادعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون
هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبة ^{بين} المعلوم والعلم ،
■ أمر ثبوتي " (١) .

- وطائفة من المتكلمين كأبي الحسين البصري المعتزلي ذهبوا إلى —
أن المتجدد أمر ثبوتي فعلمه - سبحانه - يتجدد بتجدد المعلوم ، وقالوا :
لامحذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون ، فإن هـذا
يستلزم أنه لم يكن مالما ، وأنه أحدث بلام ، وهذا قول باطل " (٢) .

ويحل الإمام ابن تيمية هذا النزاع مبيناً أن الله - سبحانه - بكل
شيء عليم ، فيعلم ما كان ، وما سيكون ، وما هو كائن ، وما لا يكون لو كان كيف كان
يكون ، وهو - سبحانه - قدر مقادير المخلوقات وكتب أعمال العباد قبل
أن يعملوها ، فيعلم الحادث قبل وجوده . بعلمه الأزلي السابق ، ويعلم الوقت
الذي سيحدث فيه الحادث فيذا وجد الحادث علمه موجوداً مع علمه الذي تقدم
أنه سيوجد ، فيعلم الحادث على ما هو عليه ، وما علم أنه سيوجد في المستقبل —
كنزول عيسى عليه السلام - لا يعلمه موجوداً الآن ، بل يعلم أنه سيوجد في وقت
محدد معلوم لديه سبحانه . ولو علمه قد نزل الآن وهو لم ينزل لكان ذلك
جهلاً ، والجهل عليه سبحانه محال ، ولهذا يقول ابن تيمية : " الله سبحانه

(١) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٤٦٤ .

(٢) المصدر نفسه .

بكل شيء عليم ، فيعلم الأشياء على ما هي عليه فمالم يكن موجودا لا يعلمه موجودا كما قال تعالى: " قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض) (١) ولا يكون نفي هذا العلم نقضا بل هو من تمام كماله ، لأنه يقتضي أن يعلم الأشياء على ما هي عليه " (٢) .

وابن تيمية يرجع القول بأن العلم المتعلق بالحادث بعد وجوده ، هو قدر زائد على العلم السابق ، فعلم الله بأن الحادث قد وجد - فعلا - بعد أن كان يعلم أنه سيوجد . هو قدر زائد على العلم السابق ، وأن المتجدد عنده هو : أمر ثبوتي : فإذا وجد الحادث - فعلا - علم أنه قد وجد ، وهذا لا ينفي العلم الأزلي السابق ، بأنه سيوجد ، وليس ذلك نقضا في علم الله ، بل هو كمال ، لأنه علم الحادث على ما هو عليه فعلمه موجودا بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ، يؤيد هذا قوله رحمه الله :

" ... ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، فيه قولان معروفان : والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد ، كما قال : (لنعلم) في بقعة عشر موضعا ، وقال ابن عباس : إلا لنرى " (٣) .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص ... " (٤) .

(١) سورة يونس آية ١٨ .

(٢) نرى تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ١١ ، ١٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص ٤٩٦ .

والحق أن البحث في هذه المسألة بحث عقيم وجدل ذميم لا طائـسل وراءه ، لأنه إذا قيل : " إذا كان الله يعلم أزلا أن الحادث سيوجد ثم وجد الحادث فعلمه موجودا فهل حدث في علمه - سبحانه - علم زائد ، أم يعلم الحادث بعد وجوده بالعلم الأول " - كان ذلك البحثـحا في كيفية صفـة علم الله للحـوادث ، وهل يعلمها بالعلم القديم أم بعلم حادث يحدث بحـدوث الحـادث... ، والبحث في كيفية ذات الله ، وكيفية صفاته لا يعلمه إلا الله وأهل السنة يشـبـتون لله صفات الكمال التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ، دون أدنى طمع في معرفة كنه ذاته أو كيفية صفاته .

وقد انتهى ابن تيمية إلى بيان عموم علم الله وشموله لما في الكون ، قاله - سبحانه - " يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون ، وهو - سبحانه - قد قدر مقادير الخلاق وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها كما ثبت ذلك في مريح الكتاب والسنة وآثار السلف " (١) .

وقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على إثبات صفات العلم لله - تعالى - بأدلة نقلية وعقلية ، فاستدل على ذلك - بنصوص القرآن والحديث ، كما استنبط - أيضا - من الآيات القرآنية أدلة عقلية ظاهرة ، وعرضها بأساليب قوية باهرة !! بناء على ما تقرّر لديه من أن أدلة القرآن أدلة شرعية وعقلية في آن واحد .

...

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٢٧ .

الأدلة التي استدلت بها ابن تيمية على إثبات صفة العلم لله تعالى:

أولاً: الأدلة النقلية :

استدل ابن تيمية على إثبات العلم لله تعالى بنصوص الكتاب والسنة
وقد استدلت من القرآن بآيات كثيرة منها :

الأول :

قوله تعالى: (يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء
وما يعرج فيها) (١) .
وقوله تعالى: (ومنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر
والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس
إلا في كتاب مبين) (٢) .
وقوله تعالى : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) (٣) .
واستدل بقوله تعالى : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله
قد أحاط بكل شيء علماً) (٤) (٥)

الثاني :

يرى الإمام ابن تيمية أن الشرع قد صرح (٦) بإثبات الصفات لله تعالى
عامة وصفة العلم خاصة ، فمن ذلك قوله تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه) (٧)

(١) سورة سبأ ، آية ٢ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

(٣) سورة فاطر ، آية ١١ .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ، ج ٣ ، ص ١٣١ .

(٥) سورة الطلاق ، آية ١٢ .

(٦) انظر درء تعارض العقول النقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٣٠ .

(٧) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

وقال سبحانه : (أنزله بعلمه) (١)
 وقال : (فإلم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) (٢) .
 وقال سبحانه : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) (٣) .
 كما استدل (٤) بقوله تعالى من الملائكة : (ربنا وسعت كل شيء رحمة
 وعلمنا) (٥) .

الثالث :

كما استدل شيخ الإسلام ابن تيمية على إثبات العلم لله تعالى بقوله
 سبحانه : (ألا يعلم من خلقه هو اللطيف الخبير) (٦) . وقد استنبط من هذه
 الآية دليلا عقليا من عدة وجوه مبينا أن هذه الآية قد ... دلت على علمه
 بالأشياء من وجوه ، تضمنت البراهين المذكورة لأهل النظر العقلي :-
 - أحدها : أنه خالقها ، والخلق هو الإبداع بتقدير ، فتضمن تقديرها فهي
 العلم قبل تكوينها .
 - الثاني : أنه مستلزم للإرادة والمشقة فيلزم تصور المراد ...
 - الثالث : أنها صادرة عنه ، وهو سببها التام ، والعلم بالأصل يوجب
 العلم بالفرع ، فعلمه بنفسه يستلزم علم كل ما يصدر .
 - الرابع : أنه لطيف يدرك الدقيق ، خبير يدرك الخفي ، وهذا هو المقتضي
 (بالكسر) . للعلم بالأشياء ، فيجب وجود المقتضي (بالفتح) لوجود السبب
 التام " (٧) .

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | سورة النساء ، آية ١٦٦ |
| (٢) | سورة هود ، آية ١٤ |
| (٣) | سورة فاطر ، آية ١١ |
| (٤) | انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ |
| (٥) | سورة غافر ، آية ٧ |
| (٦) | سورة الملك ، آية ١٤ |
| (٧) | مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٦٠ |

الرابع :

كما استدل شيخ الإسلام على إثبات علمه سبحانه بقوله تعالى فـي سورة العلق (الذي خلق • خلق الإنسان من علق • الآية) (١) .

وقد ذكر ابن تيمية وجه الدلالة من هذه الآية ، فبيّن أنها قد اشتملت على إثبات أنه الخالق للكون كله عامة ، والخالق للإنسان خاصة ، وهذا أمر بديهي يعرف بالفطرة ؛ لأن كل مخلوق لابد له من خالق ، وكل حادث لابد له من محدث ، وإذا كان هو الخالق لذلك كله ، ففروزي أن الخالق لابد وأن يكون قادرا ، لأن كل فعل يفعله فاعل لابد له من قدرة ، والخلق أعظم الأفعال . وكذلك التعليم بالقلم يستلزم القدرة ، فكلمن الخلق والتعليم يستلزم القدرة ، والتعليم والخلق يستلزم العلم ؛ لأن المعلم لغيره يجب أن يكون عالما ، فالله الذي خلق الإنسان وغيره وعلمه ما لم يعلم ، أولى أن يكون عالما بما علمه ، فثبت أن الله الذي علم الإنسان وغيره هو أولى بأن يكون عالما ، وبهذا ثبت علمه - سبحانه - من هذا الوجه .

وخلق المخلوقات - عامة - يستلزم العلم - أيضا - كما قال تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (٢) ، وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة ؛ لأن خلق الحادش على هيئة مخصوصة ، ومقدار مخصوص ، وفي زمن مخصوص يحتاج إلى إرادة تخص هذا من ذاك ، والإرادة تستلزم العلم .

ويرى ابن تيمية - أيضا - أن خلق الله للإنسان - الذي هو من عجائب المخلوقات لأن الله قد أودع في أمشائه من الأحكام والإتقان والإبداع ما قد بهر العقول ، والفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم بما فعل ، وهذا

(١) سورة العلق ، آية من ٥٠ .

(٢) سورة الملك ، آية ١٤ .

معلوم بالضرورة . وهذا وجه آخر .

وبهذا يتقرر ان الخلق يدل على إثبات العلم من هذا الوجه ، ومن ذلك الوجه (١) .

الخامس :

ونجد ابن تيمية يرى أن قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق) يمكن أن يستدل بها - إضافة إلى ما ذكر - على إثبات العلم لله سبحانه ، " ودلالة الآية تقرر بطريق ثان ، وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بإرادة وإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال ، وإذا كان إنما يخلق بإرادته وإنما يريد ما يصوره ، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه .. " (٢) .

ويرى شيخ الإسلام أن الاستدلال على علمه - سبحانه - عن طريق خلق المخلوقات بإرادة طريقة موافقة للقرآن ودلائل العقل ، وهي طريقة مشهورة عند نفاة المسلمين ، حيث قرروا في هذا الدليل أن خلق المخلوقات هي بإرادته واختياره سبحانه وإرادة تستلزم تصور المراد قطعا وتصور الشيء المراد هو العلم به ، فخلق المخلوقات على هذه الهيئات يستلزم الإرادة ، والإرادة مستلزمة للعلم فخلق المخلوقات يستلزم العلم بها ، فقد أرشد سبحانه عباده إلى الاستدلال على ثبوت العلم له عز وجل بثبوت الخلق ، لأنه يلزم أن يكون الخالق عالما بالمخلوق ، ولهذا قال سبحانه | ألا يعلم من خلق | .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٣ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٤ .

وقد بين شيخ الإسلام أن هذه الطريقة في الاستدلال " هي طريقة مشهورة لنظار المسلمين والقرآن قد دل عليها والعقل المريح يــــدرك صحتها وطرده هذه الأدلة على أصول أهل السنة أن ماسوى الله لا يخلق شيئاً لأنه لا يحيط علماً بجزئيات أفعاله فلا يكون خالقها وإن كان شاعراً بها من بعض الوجوه ومريداً لها من بعض الوجوه ، فهو فاعل لها من ذلك الوجه " (١)

أدلة ابن تيمية على إثبات العلم من الحديث

استدل ابن تيمية على إثبات علمه - سبحانه - ببعض الأحاديث منها:

أولاً :

مارواه البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: " كان رسول الله يعلمنا الإستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني استخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب ... الحديث " (٢) قال ابن تيمية: - بعد أن ساق هذا الحديث وبعض الآيات الدالة على علمه تعالى -: " فإني بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا " (٣) .

- (١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ج ١٠ ص ١١٤ .
- (٢) رواه البخاري ، انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري (كتاب التهجد : باب ما جاء في التطوع مشيئته) ج ٣ ، ص ٤٨ ، و (كتاب الدعوات : باب الدعاء عند الاستخارة) ج ١١ ، ص ١٨٣ ، (كتاب التوحيد : باب قول الله تعالى (قل هو القادر) ج ٣ ، ص ٣٧٥ ، ورواه أبو داود (كتاب الصلاة باب في الإستخارة) ج ٢ ، ص ٨٩ ، ٩٠ ، ورواه الترمذي - بشرح ابن العربي (أبواب الوتر : باب ما جاء في صلاة الاستخارة) ج ٢ ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ . ورواه النسائي - بشرح السيوطي وحاشية السندي (كتاب النكاح ، باب كيف الاستخارة) ج ٦ ، ص ٨٠ ، المسند (طه الحلي) ج ٣ ، ص ٣٤٤ .
- (٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٣ ، وانظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

ثانيا :

كما استدل (١) بقول الرسول صلى الله عليه وسلم في دعائه
" اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق أحيني ما علمت الحياة خيرا لي ،
وتوفيني إذا علمت الوفاة خيرا لي " (٢)

ثانيا : الأدلة العقلية :

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأدلة على إثبات صفة العلم لله سبحانه
كثيرة ومتنوعة ، وأنه يمكن الاستدلال على إثبات هذا المطلوب من طرق
متعددة ، وإذا كان قد اشتهر عند المتكلمين أنهم يستدلون على إثباتات
علمه من طريق إثبات الإرادة ، فإن إثبات العلم لله تعالى لا ينحصر في هذا
الدليل ، بل هناك أدلة برهانية كثيرة يمكن الاستدلال بها على إثباتات
علمه سبحانه . وصفة العلم في ذاتها شأن سائر المطالبات الإلهية الأخرى
كالاستدلال على وجود الله ، فإنه لا ينحصر الدليل على إثبات وجوده سبحانه
في دليل حدوث (الجواهر والأعراض) الذي أتى به المتكلمون ؛ بل
هناك أدلة صحيحة بطرق كثيرة تدل على إثبات وجوده سبحانه ؛ وذلك
لأن المطلوب كلما كان الناس إليه أحوج ، فإن الله يوسع عليهم دلائل
معرفة ، ويسهل لهم سبل الهداية إليها .

يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى - بعد أن ذكر بعض الأدلة على العلم -
" فينبغي تدبر هذه المعاني الشريفة فإنه يبين كثرة الطرق البرهانية الدالة
على علمه - سبحانه - بخلاف من يقول: لا يمكننا إثبات علمه إلا بطريق
الإرادة. ونحو ذلك .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٢٩ ، ٢٤٠ .
(٢) سنن النسائي ، بشرح البيهقي ، وحاشية السندي ، كتاب السنن ، باب
الدعاء بعد الذكر (ج ٢ ، ص ٥٥ ، مسند الإمام أحمد ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ .

وهكذا كلما كان الناس احوح الى معرفة الشيء فان الله يوسع عليهم
دلائل معرفته ، كدلائل معرفة نفسه ، ودلائل نبوة رسوله ، ودلائل
شبهوت قدرته وعلمه ، وغير ذلك فانها دلائل كثيرة قطعية ، وان كان من
الناس من قد يضيق عليه ما وسعه الله على من هداه ، كما ان من الناس
من يعرض له شك وسفسطة في بعض الحسيات والعقليات التي لا يشك فيها
جماهير الناس (١)

ومن هذا المنطلق ، نجد ابن تيمية يبرهن على اثبات علمه - سبحانه -
من وجوه كثيرة ومتنوعة :

أحدها :

أن الله سبحانه وتعالى خالق للعالم بإرادته ، والذي يفعل قاصدا
مريدا ما فعل مختارا له ، لا بد وان يكون عالما بالفعل الذي قصده
واراده ، لان الإرادة تستلزم تصور المراد ، وتصور المراد هو العلم به ، فلا بد
اذن ان يعلم المخلوقات قبل ان يخلقها علما مفعلا محيطا بجميع المخلوقات
وشاملا لكل جزئياتها . وقد بين ابن تيمية هذا الدليل بقوله :
" والدلائل الدالة على علم الله كثيرة مثل أنه - سبحانه - خالق
كل شيء بإرادته . والإرادة تستلزم تصور المراد ، فلا بد أن يعلم المخلوقات
قبل أن يخلقها - وكل ما وجد في الخارج فهو موجود وجودا معينا يمتاز به
من غيره ، فإذا خلقها كذلك فلا بد أن يعلمها علما مفعلا يمتاز به كـ
معلوم مما سواه ، ولو قدر أنه علمها على وجه كلي فقط ، لم يكن علم منها
شيئا ، لأن الكلي إنما يكون كلياً في الأذهان وأما ما هو موجود في الخارج ، فهو
معين مختص بعينه ليس بكلي " (٢)

الثاني :

وهو الاستدلال على إثبات علمه - سبحانه - بما في الكون مسـ
الإحكام والإتقان ، فالفعل المحكم المشتمل على الإتقان والإبداع دليل على
على علم فاعله .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٩ .
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

وبناء على هذا ، فإن ابن تيمية يقرر هذا الدليل مبيناً أن الله
- سبحانه - خالق للمخلوقات التي في هذا الكون ، وهذه المخلوقات فيها
من الإبداع والإتقان ما يبهر العقول ، والإحكام والاتقان يستلزم علم الفاعل
لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها ، فثبت أنه سبحانه عالم ، لأن
مخلوقاته - على تنوعها وتعددتها - فيها إحكام وإتقان مشاهد ومحسوس
لا ينكر ، والفعل المحكم المتقن ، يمتنع صدوره من غير عالم ، وهذا
الدليل الذي استدل به - رحمه الله - هو دليل صحيح واضح المقدمات
فأما كونه - تعالى - خالقاً للمخلوقات فذلك أمر بديهي وقد تقرر أنه
- سبحانه - خالق للعالم بدليل الفطرة التي فطر الله الناس عليها
وبدليل الخلق وسائر أدلة وجود الله ، وقد تقدم الكلام عنها .

وأما كون المخلوقات محكمة متقنة فذلك أمر قد تقرر بدليل العناية
وما أودعه الله سبحانه في كل مخلوق من المنافع التي تحقق مصالح جملة
وأنة سخر المخلوقات لخدمة الإنسان ، وأودع فيها من الآلات والقوى
المناسبة لها ، وهذا لخدمته وتحقيق مصلحته .

وأما دلالة إتقان الفعل على علم فاعله فهي بديهية وضرورية ويمكن
الإشارة إليها بأن من رأى قمرًا جميلًا محكم البناء لا عيب فيه علم أن من
بناه عالماً بصناعة البناء ، وكذلك من رأى خطاً حسناً متمشياً مع قواعد الخط
الصحيحة عرف أن كاتبه عالم بصناعة الخط .

وقد ذكر ابن تيمية هذا الدليل في عبارة موجزة حين قال : " إن
المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها ، لأن الفعل
المحكم المتقن يمتنع صدوره من غير عالم " (١) .

(١) شرح العقيدة الأمهانية ، لابن تيمية ، (طه دار الكتب الحديثة ،

الثالث :

وهذا الدليل يقوم على قياساً لأولى (١) وهو أن كل كمال ثبت لمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به .

وبناء على هذا فإن ابن تيمية يقرر هذا الدليل مبيناً أن كل علم في الممكنات - التي هي المخلوقات - فهي منه سبحانه ، ومن الممكنات أن يكون حامل الكمال ومبدعه عارياً منه . بل هو أحق بهذا العلم من المخلوق لأن كل كمال ثبت لمخلوق ، وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق به أحق . وكل نقص تنزه عنه مخلوق فتنبه الخالق منه أولى . والله سبحانه خالق العالمين من الملائكة والجن والإنس وجعلهم علماء فيمتنع أن يجعل غيره عالماً من ليس في نفسه بعالم ؛ لأنه واهب لغيره الكمال والعلم فيستحيل أن يهب لغيره العلم من ليس بعالم ، فثبت بذلك أنه - سبحانه - عالم .

وكذلك نجد ابن تيمية قد قرر هذا الدليل من وجه آخر بين فيه :
أننا نعلم بالضرورة أن العالم أكمل من الجاهل ، وأن الخالق أكمل من المخلوق ، وأن الواجب أكمل من الممكن ونعلم بالبدنية أننا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر جاهل كان العالم أكمل من الجاهل ، فإذا لم يكن الخالق سبحانه عالماً يلزم أن يكون غير عالم ، أي جاهلاً ، وهذا ممنوع لأن العلم صفة كمال ، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم ، والممكنات المحدثات المخلوقة فيها ما هو عالم فوجب أن يتصف الخالق بهذا الكمال ، وأن يكون أعلم وأكمل من المخلوق ، لأنه يمتنع أن يتصف بالعلم والكمال المخلوق الناقص الخسيس دون الخالق سبحانه المنفرد بصفات الكمال ونعموت الجلال .

(١) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٤ = ٢٥ . وانظر :
الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

الرابع :

استدل ابن تيمية على اثبات علم الله تعالى ، بأنه سبحانه حي ،
" ... والحياة مستلزمة لجنس العلم ، وإذا كانت حياته أكمل من كمال
حياة ، فعلمه أكمل من كل علم ... " (١) .

الخامس :

يرى الإمام ابن تيمية أن الرب - تعالى - علمه من لوازم (٢) ذاته
المقدسة - وكذلك سائر صفاته لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره ،
ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ؛ بل هو الغني عن كل ما سواه ، وإذا قدر
أن ذاته مستلزمة - لنفسها - أن تعلم كل شيء - لا يخفى عليها شيء ، أوجب
ذلك أن يعلم كل شيء ، فذاته سبحانه اقتضت أن يعلم الأمرين : علمه بنفسه ،
وعلمه بمخلوقاته ، فابن تيمية يرى أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته
- وإن لم يكن علمه بنفسه شرطا وعلّة في علمه بمخلوقاته . يــــقــــول
ابن تيمية :

" فنحن نستدل بعلمه بذاته على أنه لا بد أن يعلم بمخلوقاته لما بينهما
من التلازم الدال على أن ثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، لا نحتاج أن نجعل
علمه بهذا هو الموجب لهذا ... " (٣)

وهنا نجد أن ابن تيمية يختلف من ابن رشد ، فيكونه - أي ابن تيمية -
يجعل علم الله - سبحانه - صفة من صفات ذاته المقدسة ، وهو يعلم الأشياء

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٢) انظر : درر معارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ، ج ١٠ ، ص ١٢٨ .

بهذه الصفة . وعلمه من لوازم ذاته ، فذاته المقدسة اقتضت أن يكون عالما بالكل . فيعلم نفسه ، ويعلم مخلوقاته ، وهو ليس محتاجا في علمه إلى شيء سواه . ولكننا إذا رجعنا إلى ابن رشد نجد أنه يجعل علمه هو عين ذاته ، فيعتمد إلى التسوية بين الذات والصفات ، وبناء على هذا فإن علم الله عند ابن رشد هو سبب في وجود الأشياء (١) ، وعلة لها . وأما ابن تيمية فإنه يرى أن العلم صفة من صفات ذاته المقدسة وهو يعلم بهما كل شيء فيعلم نفسه ويعلم مخلوقاته وليس علمه بنفسه هو العلة في علمه بمخلوقاته ؛ بل العلم صفة من صفات ذاته ، وذاته المقدسة اقتضت العلم بنفسه والعلم بمخلوقاته . يقول ابن تيمية : " وكذلك علمه بنفسه المقدسة هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته وشرط في علمه بها ، فلا يكون عالما بمخلوقاته ألا وهو عالم بنفسه وإن لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ولم يكن هو محتاجا أن يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته ؛ بل نفس ذاته اقتضت العلم بهذا وبهذا " (٢)

وهكذا نجد أن ابن تيمية يرى أن علمه صفة من صفات ذاته فذاته اقتضت أن يكون عالما بكل شيء ، وأن يكون عالما بنفسه . وعالما بمخلوقاته ؛ لأن علمه بنفسه يلزم منه علمه بجميع مخلوقاته . وقد وضح - رحمه الله - هذا التلازم بقوله :

" الطريق الذي به نعلم أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته : أن يقال : كل ما كان من صفات الرب وأفعاله ، فليس هو موقوفا على شيء سواه فلا شريك له بوجه من الوجوه فهو نفسه موجب تام لجميع صفاته وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته . فإذا كان عالما بنفسه لم يمكن أن يكون عالما بذاته

(١) راجع : ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٣١ .

المتواترة التي جاءت بها الأنبياء من الله ، كلها تدل على إثبات ما نفىوه من هذه المعاني ، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شيء . علما مفعلا . (١)

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أنه لو قدر أن الله لا يعلم الأشياء إلا على وجه كلي فقط - كما يزعمون - فإن هذا الزعم يلزم منه أن الله لا يعلم شيئا من مخلوقاته أصلا (٢) ، لأن الكلي لا وجود له في الخارج ، وإنما يوجد في الذهن ، فالإنسان الكلي والكسوف الكلي ، وجوده في الذهن فقط ، وليس له وجود في الخارج ، وإنما الموجود في الخارج هو أفراد الإنسان : زيد ، وعمر ، وخالد ، ... ، فالموجود في الخارج هو الشخص المعين . فإذا كان الله لا يعلم الشخص المعين ، ولا يعلم ما يطرأ عليه من أحوال - فإنه لا يعلمه ، وبالتالي فهو لم يعلم الله إلا الكليات - كما يزعمون - لم يكن عالما بشيء من الموجودات التي خلقها ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

وبعد أن دفع ابن تيمية شبهة القوم في إنكار علم الله بالجزئيات ، انتقل لبيان الحق في ذلك مبينا أن الله - سبحانه - خلق كل مخلوق من هذه المخلوقات بإرادته وإرادة تستلزم تصور المراد والعلم به قبل أن يخلقها " فلا بد أن يعلم المخلوقات قبل أن يخلقها - وكل ما وجد في الخارج فهو موجود وجودا معينا يمتاز به عن غيره ، فإذا خلقها كذلك ، فلا بد أن يعلمها علما مفعلا يمتاز به كل معلوم عما سواه " (٣) .

وينتهي شيخ الإسلام ابن تيمية بهذا كله إلى " إثبات أنه عالم بكل موجود ، إذ كل موجود مفعوله ، وهذا يتناول علمه بكل موجود ، وكل موجود جزئي ، فهو يقتضي علمه بكل جزئي " (٤) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٨٥ .

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ج ١٠ ، ص ١٧٨ .

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١١٦ .

وقد استدل ابن تيمية بالآيات القرآنية التي تدل على إثبات علم الله بالكلية والجزئيات ، وأن علمه - سبحانه - محيط بكل جزئياتي ويعلم أحوال كل مخلوق من مخلوقاته علما دقيقا مفصلا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

كما استنبط - رحمه الله - من بعض الآيات القرآنية أدلة مطلية على شمول علم الله وإحاطته بكل جزئي على حدة ، وأنه يعلم أحوال الجزئي المعين ، فلا يخفى عليه - سبحانه - منها شيء .

ومن الأدلة التي استدليها ابن تيمية على أن الله عالم بالجزئيات قوله تعالى : (وأسرأقولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (١) .

يقول ابن تيمية :

" هذه الآية تدل على كونه عالم بالجزئيات من طرق :

- أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .

- والثاني : من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيراً ، وذلك يوجب علمه

بدقيق الأشياء وخفيها .

ثم يقال اللطيف الخبير علمه بنفسه أولاً من علمه بغيره ، وعلمه

بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته " (٢) .

وكذلك استدل ابن تيمية على إثبات علم الله بالجزئيات ، وأنه سبحانه

يعلم الجزئي المعين علما دقيقا مفصلا ، ويعلم جميع أحواله وما يطرأ عليه

من تغير - بالنصوص الشرعية التي أثبتت علمه سبحانه بكل شيء - علما

مفصلا لا يغيب عنه منها شيء ، ومن تأمل القرآن الكريم ، يجد أنه قد أخبر

(١) سورة الملك ، آية ١٣ ، ١٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١١٧ .

عن الأمور الجزئية المعينة ، وفصل أحوال الشخص المعين ، وكلامه وفعله
وما حدث له ، تفصيلا شاملا ودقيقا ، وذلك بين في ذكر قصص بعض الأنبياء
وما حدث لهم مع أقوامهم مما يدل على أنه - سبحانه - عالم بالجزئيات
المتغيرة ؛ بل عالم بأحوال الشخص المعين .

وكذلك يبين ابن تيمية أن القرآن الكريم قد اشتمل على بيان
بعض الجوانب الجزئية من أخبار رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ،
وما جرى ببدر ، وأحد ، والأحزاب ، والخندق ، وصلاح الحديبية ، وغير ذلك
من الأمور الجزئية المعينة ، فهذا دليل قاطع بفساد قول الذين يزعمون
" أن الله لا يعلم الجزئيات " المتغيرة .

وقد وضع الإمام ابن تيمية أن النصوص الشرعية التي جاء بها الأنبياء
من عند الله تقضي بخلاف زعمهم هذا وتثبت علمه - سبحانه - بكل جزئية
من جزئيات هذا الكون ملما مفصلا وشاملا يؤكد هذا المعنى ويشهد له ما ورد في
القرآن الكريم " من أخبار الله بالأمور المظلمة عن الشخص المعين ، وكلامه
المعين وفعله المعين ، وثوابه وعقابه المعين مثل قصة آدم ، ونوح ،
وهود و صالح ، وموس ، وغيرهم - ما يبين أنهم من أمم الناس تكذبا لرسول
الله تعالى .

وكذلك إخباره من أحوال محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جرى
ببدر وأحد ، والأحزاب ، والخندق ، والحديبية ، وغير ذلك من الأمور الجزئية
أقوالا وأفعالا .

وإخباره أنه يعلم السر وأخفى ، وأنه عليم بذات الصدور ، وأنه يعلم
ما تنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ ، وأنه يعلم ما في السموات
والأرض وأن ذلك في كتاب .

وأنه ما : (تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (١) .

وأنه يعلم ما : (تخفى الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة) (٢) .

وأنه : (عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام) (٣) .

وأنه : (قضى أجلًا وأجل مسمى عنده) (٤) .

وأنه : (يعلم ما يسرون وما يعلنون) (٥) .

وأنه : (أعلم بما يقولون) (٦) .

إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره في كتاب الله تعالى " (٧) .

وبعد أن استشهد ابن تيمية بهذه الآيات - التي تدل على أنه

- سبحانه - عالم بالجزئيات المتغيرة - يرى أن من أعظم الجهل والضلال

أن ينفي الثاني علم رب العالمين بالجزئيات المتغيرة التي هي من مخلوقات

الله ، لزعمهم أن علمه - سبحانه - بالجزئيات المتغيرة يلزم منه التغير

في علمه سبحانه وطول الحوادث والتركيب ... إلى غير ذلك من شبهة -

العقلية الفاسدة (٨) .

(١) سورة الانعام ، آية ٥٩ .

(٢) سورة الرعد ، آية ٨ ، ٩٠ .

(٣) سورة لقمان ، آية ٣٤ .

(٤) سورة الانعام ، آية ٢ .

(٥) سورة النحل ، آية ٢٣ .

(٦) سورة طه ، آية ١٠٤ .

(٧) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٨٦ .

(٨) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٨٧ .

ثم يرى شيخ الإسلام أن نفي علم الله بشيء من مخلوقاته الجزئية - بسبب هذه الشبهة الفاسدة - لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ، ولا أئمتها ، وإنما ذهب إليهم بعض الفلاسفة لتناقضهم وبعدهم عن العلم والهدى الذي جاءت به الرسل يقول ابن تيمية : " وعامة أقوال القوم متناقضة ، لكن غلالهم في مسألة العلم عظيم جدا ، وهو من أقرب الكفر وأعظمه منافاة لصريح المعقول وما فطر الله عليه عباده " (١) .

وهكذا قرر ابن تيمية مسألة علم الله تعالى ، وبين أن علمه - سبحانه - محيط بجميع المخلوقات ، وشامل للكنيات والجزئيات "عالم الغيب لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أعظم من ذلك ولا أكبر - إلا في كتاب مبين " (٢) واستدل على ذلك بالنصوص الشرعية والبراهين العقلية ، ورد على من انحرف في هذا الباب وشاء عن سنن الصواب .

...

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٩٢ .

(٢) سورة سبأ ، آية ٢٣ .

المبحث الثاني

صفة الحياة

المطلب الأول: صفة الحياة عند ابن رشد:

لقد ذكر ابن رشد أن من العقائد التي صرح بها الشرع وأراد حمل الجمهور^(١) عليها والأخذ بظاهرها إثبات صفة الحياة لله سبحانه وتعالى .

وقد استدل على إثبات صفة الحياة لله سبحانه بالشرع والعقل:

- فأما الشرع : فإن ابن رشد يرى : أن القرآن الكريم قد صرح ببعض

صفات الكمال الموجودة للإنسان ومنها صفة الحياة ، وفي هذا المعنى يقول :

" وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصفها الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة : العلم ، والحياة ، ... " (٢)

- وأما الدليل على إثباتها بالعقل ، فقد لجأ ابن رشد إلى قياس الفاضل

على الشاهد^(٣) ، فبيّن أن هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبوت العلم له سبحانه ،

لأن الحياة شرط في العلم ، فالعالم لا بد وأن يكون حياً ، لأن ما لم ليس بحي

مستحيل . فتقرر أن كل عالم حي . وهذا أمر بديهي . يقول ابن رشد :-

" وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر في الشاهد

أن من شرط العلم : الحياة والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم

(١) يقول ابن رشد في مقدمة كتابه مناهج الأدلة : " فقد رأيت أن أنصب

في هذا الكتاب/العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرى في

ذلك كله مقصد الشارع - على الله عليه وسلم... " مناهج الأدلة في عقائد

الجملة ، لابن رشد ، ص ١٢٢ .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٠ .

(٣) العجيب أن ابن رشد لا يمل من نقد المتكلمين ، والتشديد بهم في أخذهم

بقياس الفاضل على الشاهد ، والاستدلال به في مبحث الصفات ونحوه . ويرى

أن استخدام هذا القياس هنا بعيد ، لأن المباشرة التي بين الخالق والمخلوق

أشد وأبعد من المباشرة التي بين نوع الإنسان ونوع الحيوان ، ونسب

الجماد . الأمر الذي لا يصح معه أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الفاضل

لأنه لجامع بينهما ، فإذا كانت المباشرة بين الخالق والمخلوق أشد من (=)

من الشاهد إلى الغائب . وما قالوه في ذلك صواب " (١) .

وهكذا نجد ان ابن رشد يثبت - في هذا النص - صفة الحياة ويستدل على ذلك بالدليل النقلى والعقلى، ولكن يجب ألا نتسرع في قبول هذا القول ، وألا نفتر بهذا الاثبات المورى الذى لاحقيقة له ، وذلك لان ابن رشد يؤول صفة الحياة ، ويذهب الى أن العلم والعالم شيء واحد ، فهو يذهب الى التسوية بين الذات والصفات ، فليس عند ابن رشد صفة يفهم منها معنى غير المعنى الذى يفهم من الذات ، وهذا هو مذهب المعتزلة الذين يدعون انه عالم ، حي . بذاته . أو أن " علمه وحياته ... عين ذاته - على اختلاف فيما بينهم .

يؤكد هذا المعنى أنه على الرغم من ان ابن رشد قد ذهب في النص السابق إلى اثبات صفة الحياة والاستدلال عليها بقياس الغائب على الشاهد - كما يقول - سائر النظار من المتكلمين وغيرهم . (٢) ، إلا أنه قد ذهب في موضع آخر إلى تأويل هذه الصفة ، ووردها إلى الإدراك أو إلى العلم ، بعبارة أدق ، ولام المتكلمين في اثباتها ، واستدلهم عليها بقياس الغائب على الشاهد يقول ابن رشد :

" وإذ انهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ، وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ليست نطق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان من الإرادة ، وعن الإدراك الحاصل عن الحواس ، والحواس امتنعة على البشري سبحانه وتعالى

وأما المتكلمون فإنهم يفهمون حياة للباري سبحانه وتعالى من غير حاسة
فيأذن :

(=) من المباشرة التي بين الأنواع بعضها من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل من الحكم من الشاهد إلى الغائب؟ وهما في غاية المضادة ؟ "

تهافت التهافت - لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٥ .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ .

(٢) بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا الدليل دليل مشهور عند النظار ، راجع : شرح العقيدة الأصفهانية - لابن تيمية - ص ٢٦ .

- إما أن لا يثبت للباري - سبحانه وتعالى - معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان .
- وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقوله الفلاسفة : إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة " (١) .

ونستخلص من هذا النص أن ابن رشد - في حقيقة مذهبه - ينفي الصفات وينكر زيادتها على الذات بمعنى أنه لا يمكن أن يفهم من الذات معنى غير المعنى المفهوم من الصفة ، ويلوم الأشعرية في اثباتهم للصفات وراء الذات ، لأنه يلزم أن اثبات ذات قديعة ، وصفات قديعة ، يلزم منه إثبات قديما ، وهو كلفر ، وبه كفرت النصارى (٢) .

وقول ابن رشد هذا ، هو مذهب المعتزلة ، ووجته هي حجتهم التي بسببها وقعوا في بدعة نفي الصفات ، بل إن ابن رشد أسوأ (٣) حالا من المعتزلة ، لأنه - مع قوله بأن العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة -

-
- (١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .
(٢) راجع المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤٢٩ .
(٣) لم أصدر هذا الحكم على ابن رشد من تلقاء نفسي ؛ بل قد حكم عليه بهذا الحكم - أيضا - شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول : " ... وهو (أي ابن رشد) في نفي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم بمنزلة إخوانه من الفلاسفة الباطنية ، حتى إنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ... " :
درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٣٨ .

— قد ردت صفة الحياة إلى الإدراك والعلم ، فهو لم يقف ببذعته — فلي الصفات — عند حد التسوية بين الذات والصفات ؛ بل أول صفة الحياة إلى الإدراك (١) والعلم .

ولاربيب في ان ابن رشد يقول بعينية الصفات ويذهب إلى التسوية بينهما وبين الذات فالعالم والعلم عنده شيء واحد ، والمفهوم منهما متحد ، فذاته — سبحانه — من حيث انكشاف المعلومات لها هي علم ، والذات باعتبارها تخص أحد الفعلين المتقابلين هي إرادة ... وهكذا .

وبناء على هذا فإن الذات والصفات متحدة في الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار وهذا هو مذهب المعتزلة المظفي إلى نفي الصفات ؛ بل إن ابن رشد زاد عليهم بأن جعل الأمر ينتهي إلى اتحاد المفهوم فيهما ؛ فالمفهوم من معنى العلم والقدرة واحد ، ولهذا حكم عليه ابن تيمية (٢) بأنه أسوأ حالا — في باب الصفات — من المعتزلة ؛ وذلك لأن ابن رشد يقول :

" ... وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا ، فليس ممثنا ؛ بل واجب أن ينتهي الأمر في هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما ؛ وذلك أن العالم ؛ إن كان عالما بعلم ، فالذي به يكون العلم عالما أخرى أن يكون عالما ؛ وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا إن كانت ليستحية من ذاتها ؛ بل من

(١) نعم !! من المعتزلة من أول الحياة بمعنى العلم والقدرة وقال معنى الحياة إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر كما هو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة ، قال في شرح المواقف مبينا هذا المعنى : " ... فقالوا إنما هي (أي : الحياة) كونه يصح أن يعلم ويقدر ، وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة ... " شرح المواقف للجرجاني — الموقف الخامس ص ١٣٠ تحقيق د. أحمد المهدي .

(٢) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي
الحياة حياة بذاتها ، ويفضي الأمر فيها إلى غير نهاية ، وكذلك يـمـر
في العلم وسائر الصفات .

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوقة ،
أو متوهمة بأنحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ،
فذلك أمر لا ينكر وجوده : مثل كون الشيء موجودا ، وواحدا ، وممكنا ،
وواجبا .

فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء فيسره
سمي قادرا وفاعلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين
سمي مريدا .
وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالما .

وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك ، وسبب للحركة : سمي حيا إذا كان
الحي هو المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها
وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء
واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي مندمج حال أجزاء الحدود مع
المحدود (١) .

ونستخلص - مما سبق - أن ابن رشد يزعم أن إثبات صفة حيـاة
زائدة على الذات ، ينافي قضية التوحيد ويفضي إلى كفر النصارى (٢) ، لأنه
إذا كان الله ذاتا : ذات حياة ، وعلم وقدرة ، وإرادة ، وكانت هذه الصفات
زائدة على الذات ، لزم من ذلك - كما يدعى - أن يكون الله مركبا من
ذات وصفات ، وكل مركب فهو يحتاج (٣) إلى مركب ، وهذه الشبهة التي

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٩٦-٤٩٨ تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) لمزيد من التفصيل راجع : المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٤٧٧-٤٧٩ .

(٣) راجع : المصدر نفسه ، ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .

استخدمها ابن رشد في مقام نقد الأشعرية ، حيث لامهم على إثبات سبع صفات زائدة على الذات — تكشف لنا بوضوح تام عن ميله الشديد لمذهب المعتزلة وتفضيلهم على الأشعرية لأن هذه الشبهة — التي ذكرها ابن رشد في مقام نقده للأشاعرة هي بعينها شبهة المعتزلة وسائر نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ، الذين امتنعوا عن إثبات ذات قديمة وصفات قديمة فرارا من تعدد القدماء — على حد زعمهم — لأنهم قد توهموا أن إثبات ذات ، وصفة ، يلزم منه التكثر ، أو التركيب من صفة وموصوف وحامل ومحمول ، فزعموا أن إثبات الذات وصفة الحياة وسائر الصفات يلزم منه التركيب والتكثر وتعدد القدماء ، فيكون الباري — على حد زعمهم — مركبا من ذات وصفات ، ويكون هناك ذات قديمة ، وحياة قديمة ، وعلم قديم ... فيكون سبحانه كثيرا لا واحدا ، ثم زعموا أن هذا فيه منافاة للتوحيد ولهذا عمدوا إلى نفي الصفات ، وسموا هذه البدعة توحيدا ، ومن هنا لقب المعتزلة أنفسهم بأهل التوحيد .

ولهذا نجد ابن رشد يبدي احتراما شديدا للمعتزلة لأنهم يقولون بعينية الصفات وينكرون زيادتها على الذات ويرى أنهم أقرب إلى الحق من الأشاعرة ، وفي هذا المعنى يقول : " ... ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لأزادة عليها ... أقرب إلى الحق من الأشعرية . ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة " (١) .

أزيد أن أنتهي من هذا كله إلى أن مذهب ابن رشد في صفة الحياة هو : أن من الأوصاف التي صرح بها القرآن الحياة وهذا هو اعتقاد ابن رشد في الظاهر ، وبناء على زعمه أن الشرع له ظاهر وباطن — ويرى ابن رشد أن هذا الاعتقاد هو الذي يجب أن يلحق إلى الجمهور والعامة وعلى الجمهور

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

أن يأخذ بهذا ويفهمه ، ويؤمن به ، وألا يبحث في التفاصيل الأخرى التي أشارها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة ، فمسألة الذات والصفات ، وهل هي عين الذات ؟ أم زائدة عليها : بدعة شنيعة أشارها المعتزلة ودارفيها جدل عنيف بينهم وبين الأشاعرة .

فالمعتزلة تنكر زيادة الصفات على الذات ، وتذهب إلى التسوية بين الذات والصفات فتقول : بأن حياته عين ذاته ، أو أنه حي بذاته ... وهكذا في سائر الصفات فهم يرون أن الذات والصفات شيء واحد . وأما الأشاعرة فالصفات منزهة عن الذات ، فحياته صفة قديمة قائمة بذاته ، وصفة الحياة غير صفة العلم وغير صفة القدرة .. ويمكن أن يفهم من الذات معنى في الحياة ، ومعنى الحياة في معنى العلم ومعنى العلم غير الإرادة وهكذا ... وزعم ابن رشد أن قول الأشاعرة هنا يغطي إلى قول النصارى (١) وهو كفر .

ونجد أن ابن رشد وإن كان يرى أن قول المعتزلة " أن الذات والصفات شيء واحد " وأن هذا المذهب أقرب إلى الصواب إلا أنه يرى أن إشاعة هذا المذهب في العامة ، والتصريح به للجمهور بدعة لأنهم " تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يفتل الجمهور أخرى منه أن يرشدهم " (٢) ففلا من أن أدلة المعتزلة التي أسوا عليها هذا المذهب ليست صحيحة ، وإنما الذي عنده البرهان على ذلك - في نظر ابن رشد - هم العلماء ويقصد بهم هنا الفلاسفة .

وكذلك لا يقبل ابن رشد قول الأشاعرة في الصفات ، لأن الأشاعرة يقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، ... فهذه الصفات عندهم هي صفات المعاني أي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ويدعي ابن رشد أن هذا القول يلزم منه أن يكون الباري مركباً من صفة وموصوف وحامل ومحمول وهو قول يغطي إلى المذهب النصارى في الأتانيهم

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ،

حيث زعموا أن الأقسام ثلاثة : الوجود والحياة والعلم (١) .

وهكذا نجد أن ابن رشد ينهى عن التصريح بمذهب المعتزلة في الصفات للجمهور (٢) ، ويرفض - رفضاً قاطعاً - مذهب الأشاعرة في الصفات لأنه يدعى أنه يقدر في التوحيد، ويغني إلى الشرك .

ولهذا يرى أنه يجب على الجمهور أن يعترف بوجود هذه الصفات دون تفصيل الأمر فيها ، ذلك التفصيل ... وأن يكتف عند هذا الحد ولا يتعداه ، ومتى تجاوز هذا الحد إلى تفصيلات المعتزلة والأشاعرة وجد لهم ، فإنه لن يصل إلى النتيجة لأن علم الكلام والجدل لا يستطيع الوقوف على هذا القدر من المعرفة ولا يستطيع الوصول إلى الحق في هذه المسألة .

وليت ابن رشد وقف عند هذا الحد حقيقة ، فأثبت لله الصفات التي صرح بها الشرع مع قطع المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ... ولو كان الأمر كذلك لكان ابن رشد قريباً كل القرب من مذهب السلف في هذه المسألة؛ ولكن مما يخيب له الأمل أن ابن رشد يرى في الباطن رأياً آخر مخالفاً لهذا الرأي تماماً .

وهذا الرأي الذي يحتفظ به ابن رشد للخواص ، ويكتمه عن الجمهور هو في الواقع أدخل في باب التعطيل والنفي من مذهب المعتزلة في الصفات فهو أسوأ من مذهب المعتزلة .

وبناء على هذا فإن ابن رشد يرى - في الظاهر - إثبات سبع صفات فقط وهي التي يسميها الأشاعرة صفات المعاني .

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) حتى من درس علم الكلام وتمرس فيه يعد عند ابن رشد أيضاً ممن الجمهور ، راجع : مناهج الأدلة ، ص ١٦٧ .

وأما في الباطن - فإنه باعتباره فيلسوفا يعد نفسه من العلماء
والخاصة وأهل البرهان !! - يميل إلى مذهب المعتزلة (١) كل الميل ،
ويوافقهم على القول بعينية الصفات ، ويذهب إلى التسوية بينها وبين
الذات وينكر زيادة الصفات على الذات ، وهذا المذهب يقول في حقيقة
الشيء الصفات بل إن ابن رشد زاد على ذلك فأرجع مفة الحياة إلى العلم
والإدراك فالذات والمفة شيء واحد ، والعالم والعلم شيء واحد ، وإذا اعتبر
العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حيا ، إذ كان الحي هو : المدرك
المتحرك من ذاته " (٢) .

ومما سبق نستنتج أن الطرق الذي بين ابن رشد وبين المعتزلة هو
أن المعتزلة ترى وجوب التصريح بهذا المذهب للجمهور وجميع الناس ، وأما
ابن رشد فإنه يرى كتمانهم عن الجمهور لأن البحث معهم في تلك التفاصيل
يضلهم ويشككهم .

وعلى هذا فإن لابن رشد في مسألة الصفات عامة ومفة الحياة خاصة
رأيان :

- رأي ظاهر ينبغي القاءه للجمهور ، وهو الاعتراف بوجود هذه
الصفات فقط .

- ورأي باطن يكتمه عن الجمهور وهو للخواص فقط وهم الفلاسفة
وفيه يذهب ابن رشد إلى القول بأن الذات والصفات شيء واحد كما هو مذهب
المعتزلة ؛ بل رد مفة الحياة إلى العلم . وبسبب هذا الغموض فإن شيخ
الإسلام ابن تيمية يحكم على ابن رشد بأنه من الباطنية ولا يقصد بذلك باطنية

(١) لما كان المقام مقام بيان مذهب ابن رشد في مفة الحياة فإنني لست
أستقصي جميع الأدلة التي تبين أن ابن رشد - في الباطن - يوافق
المعتزلة على القول بعينية الصفات ، كما أنني لن أتعرض لنقده
هنا ، والرد عليه ، لأنني سوف أتعرض لذلك كله عندما أبحث علاقة
الصفات بالذات عند ابن رشد .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٩٧ + ٤٩٨ ، ويقول ابن رشد
أيضا : " ... تقول الفلاسفة إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس
الحياة " تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٦ .

الشيعة الاسماعيلية الذين طرحوا التكاليف الشرمية ، بل من باطنية الفلاسفة . يقول ابن تيمية موضحا حال ابن رشد ، وموقفه من المفسرات : " وهو يميل إلى الباطنية الفلاسفة الذين يوجبون اقرار الجمهور على الظاهر كما يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقه والحديث ، ليس هو من باطنية الشيعة : كالاسماعيلية ونحوهم : الذين يظهرون الإلحاد ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام ، وهو في نفسي الصفات أسوأ حالا من المعتزلة وأمثالهم بمعزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية حتى إنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة " (١)

وعلى الرغم من أن ابن رشد يميل إلى مذهب المعتزلة - في قولهم : " بأن الذات والصفات شيء واحد " فالعالم والعلم شيء واحد ، بل رد صفة الحياة إلى العلم - إلا أنه - في مقام آخر - يمدنا بهذا النص الذي يبين فيه أن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل أمام هذه المسألة فلا تستطيع أن تعرف كيفية صفاته وهل الصفة هي عين الذات أم رابعة عليها ؟

وهكذا يعترف ابن رشد بأن العقول البشرية عاجزة عن الوصول إلى الحق في هذه المسألة ، وأنه ليس أحد من البشر معصوم من الخطأ إلا من عصه الله بأمر إلهي وهم الأنبياء ، وقد مرّح بهذا المعنى فقَالَ : " ... لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به ، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء " (٢) .

ثم يقرر ابن رشد أن المحققين من الفلاسفة وغيرهم يرون أن البحث في هذه المسألة أمر فوق مستوى العقل البشري العاجز فلا يقال إن صفات الله

(١) در معارضي العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ تحقيق د . سليمان دنيا .

هي الذات أو أنها رائدة على الذات لأن صفاته - سبحانه - لا يدرك كيفيتها -
أحد من البشر ، ولا يجوز لهم تشبيهها بصفات المخلوقين - يقول ابن رشد
" ... قول من قال : إن علم الله - تعالى - وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات
المخلوقين حتى يقال : إنها الذات أو رائدة على الذات هو قول المحققين
من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم " (١)

ومن خلال هذين النصين يمكن لنا أن نستنتج تناقض ابن رشد واضطرابه -
أو على الأقل - عدم اطمئنانه لصحة قول : "المعتزلة بأن الذات والصفات
شيء واحد " ، فضلا عن أنه قد سبق وأن بين أن جعل المعتزلة "الذات والصفات
شيء واحد" تعليم لا يفهمه الجمهور ، ولا تطيقه عقولهم البشرية الكليسة ،
وهو مدعاة لتفليل الجمهور وحيرتهم في هذه المسألة ، ولهذا أكد على أن التصريح
بهذا المذهب للجمهور بدعة - على الرغم من أنه ارتفاه وادعى أنه أقرب
للحق .. هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ندرك - بيقين - أن ابن رشد وإن كان قد بحث مسألة الصفات
بحثا عقليا ، إلا أنه يرجح ليؤكد من جديد أن للعقل حدودا يقف عندها
ويحجز عن إدراكها ومن ذلك مسألة زيادة الصفات على الذات .

وحسبي في هذا المقام أنني أثبت عدم اطمئنانه ابن رشد لحكم العقل
في مسألة الصفات ، وهذا الأمر كاف في بيان أن مذهب ابن رشد في الصفات
ناسد ، بدليل أن ابن رشد - نفسه - لم يثق به ، ولم يلتزم به في جميع
كتبه . والله أعلم .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ .

المطلب الثاني

صفة الحياة عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن الله حي بحياة ، وحياته صفة قائمة بذاته ، لازمة لها لا تنفك عنها ، وصفة الحياة رائدة على الذات ، بمعنى أن صفة الحياة رائدة على الذات المجردة ، التي يدعمها نفاة الصفات ويتخللون وجودها ، فليس في الواقع ذاتا مجردة من صفاتها كما يتخيل الجهمية نفاة الصفات بل الذات الموجودة في الخارج لا تكون إلا بصفاتها اللازمة لها .

وبناء على هذا فإن حياة الله صفة من صفاته ، قائمة بذاته المقدسة لا تخرج عنها البتة ، وهي لازمة له لا تتعلق بغيره ، فإن العلم يتعلق بالمعلومات ، والقدرة تتعلق بالمقدورات ، وأما الحياة : فاللفظ السدال عليها لازم لا يتعلق بغير الحي (١) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن صفة الحياة ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف - كما يقول ابن رشد موافقا بذلك المعتزلة في شبهتهم (٢)

- (١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١١٩ .
(٢) ذهب المعتزلة إلى أن إثبات الصفات وراء الذات ينافي التوحيد ويقطع في التنزيه الذي يجب إثباته لله ، ذلك بأنهم قالوا : إن أخص أوصاف الذات المقدسة هو القدم ، ثم توهموا أنهم إذا أثبتوا ذاتا قديمة ، وصفات قديمة رائدة على الذات أدى ذلك إلى تعدد القدماء ، وهو شرك ، وكفر ، وبسببه كفر النصارى .

ولهذا فإن المعتزلة قد عمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات وأنكروا زيادة الصفات على الذات فالصفة عندهم هي الذات ومنهم من قال عالم بذاته ، حي بذاته ، ومنهم من قال : علمه عين ذاته وحياته عين ذاته وقد وافقهم ابن رشد على هذه البدعة وإن كان يرى عدم التصريح بذلك للعلماء - بل يلوم المعتزلة على تمريحهم بهذا للجمهور - .
وقد لام ابن رشد الأشعرية على إثبات صفة العلم ، والحياة ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع والبصر ... وزعم أن في قولهم بإثباتها معاني رائدة على الذات مشابهة ومضاهاة لقول النصارى .

وهنا يرى ابن تيمية : أن دعوى المدعي بوجود حي بلا حياة ، وعليهم بلا علم ، دعوى باطلة ؛ لأنه من المعلوم بالبدية - أن الموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي الصفات ، فمن قال : إن الحي هو الحياة والعالم هو العلم ، فخلط بين - وكذلك من المعلوم بالبدية - أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال : " إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم " فخلط بين أيضا ، ولهذا فإن التفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ، ولغات الأمم ، فمن جهل أحدهما هو الآخر ، كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول (١) : وتقدير ذات مجردة من صفاتها تقدير ممتنع لا وجود له في الواقع ، وإن كان الذهن يفرض المحال ويتخيله لأن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلا .

وعندما يبين ابن تيمية أن صفة الحياة - وغيرها - ليست هي الموصوف فإنه يريد بهذا التعبير أن يبين أنه يمكن أن يلهم من صفة الحياة معنى غير المعنى المفهوم من الذات ، ويمكن أن يلهم من الحياة معنى غير العلم ... وهكذا . وهذا خلافا لابن رشد الذي وافق المعتزلة على قولهم : بعينية الصفات ، وأن الصفات ليست شيئا غير الذات ، بل الذات ، والصفات شيء واحد ، فأنكروا أن تكون الصفات معاني قديمة وقائمة بذاته زائدة عليها ؛ لأنهم قد توهموا أن إثبات ذات قديمة وصفة حياة قديمة ، وصفة علم قديم زائدة على الذات ، يلزم منه تعدد القدماء وتكثر الآلهة والتركيب من صفة وموصوف ... وذهبوا أن في هذا شرك وكفر ، وبه كفر النصارى ، ولهذا عبروا عن بدعتهم هذه فمنهم من قال : هو حي بذاته ... ومنهم من قال : هي وحياته مبنى ذاته وعليم وعلمه مبنى ذاته .

" والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته :

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

- أن الأول: نفي الصفة -

- والثاني: يلزمهم إثبات ذات هي بعينها صفة : أو إثبات صفة هي بعينها ذات " (١) .

وهذا القول يفي إلى نفي الصفات وإثبات ذات مجردة عن الصفات وهذا لاحقيقة له في الخارج ، وإنما الذهن يفرض المحال ويتخيله .

ولكي يدفع ابن تيمية هذه البدعة - بدعة نفي الصفات وإثبات ذات مجردة من الصفات ، فإنه يرى أن الصفات زائدة على الذات فهو - سبحانه - حي بحياة زائدة على الذات ، بمعنى أنها زائدة على الذات المجردة التي يثبتها نفاة الصفات لأن تقدير ذات مجردة عن صفاتها تقدير ممتنع لا وجود له إلا في الذهن .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسألة الصفات وزيادتها على الذات - حمل فيها شبه لا تنجلي إلا بتحديد الألفاظ المشتركة وتفصيل المعاني المجبلة ولهذا يرى أن القول: بأن الصفات زائدة على الذات جائز باعتبار ومنوع باعتبار وفي هذا المعنى يقول - رحمه الله :

" وإذا قيل : هل صفاته زائدة على الذات أم ؟

- قيل : إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفة ، فالصفات

زائدة عليها .

- وإن أريد بالذات : الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة

إلا بصفاتها اللازمة ، والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات

وإن كانت زائدة على الذات التي يقدر تجردها من الصفات " (٢)

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥٥٠

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٩٧

وإذا عبر ابن تيمية في هذا المقام بقوله : " إن صفة الحياة ونحوها من الصفات - زائدة على الذات " فإنه لا يريد بهذا أن كلَّ من الذات والصفات متميِّزا عن الآخر . مبينا له ، ولم يعن بذلك أن في الخارج ذاتا ثابتة بنفسها . ومع ذلك صفاتها زائدة على هذه الذات متميزة عنها ، فالصفات ليست زائدة على الذات بهذا المعنى .

وهكذا يحزر ابن تيمية معنى زيادة الصفات على الذات ويبين ما يحتمل من هذا اللفظ من معانٍ مشتركة ، قد تكون مقبولة وقد تكون مردودة ، فإذا قال القائل : الصفات زائدة على الذات ، قبل من وجه وورد من وجه آخر .

ومن هنا ، فإن ابن تيمية بعد أن أثبت أن الله حي بحياة ، أخذ يفصل في معنى زيادة الصفة على الذات لحياة الله وعلمه ، . . . صفات زائدة على الذات المجردة من الصفة التي أثبتتها الجهمية الذين اقتصروا في الإثبات على مجرد إثبات ذات بلا صفات ، ونفوا أن يكون لله صف قائم به كالعلم والحياة والقدرة . فالصفات زائدة على الذات بهذا المعنى وليست زائدة على الذات بمعنى آخر .

إذا قيل : إن الصفات ليست زائدة على الذات فمعنى ذلك " أن حياة الله - مثلا - ليست زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر ، بل هي داخلة في معنى مفهومها الذي هو معنى " الله " فإسم الله تعالى " يتضمن ذاته المقدسة المتمتعة بصفاته - سبحانه - وليست صفاته خارجة عن معنى اسمه ولا زائدة على معنى اسمه " (١) ولا زائدة على معنى اسمه .

وهذا الأمر واضح جدا ، لأنه إذا قال القائل : عبدت الله ودعوت الله ، فإنما عبد ودعا إلها واحدا ، وهو ذات متمتعة بصفات الكمال لم يعبد ذاتا مجردة ، لا حياة لها ولا علم ، ولا قدرة وبهذا المعنى فإن ابن تيمية يرى أن الصفات

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ .

ليست رائدة على الذات .

وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلا ، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات ، فدعوى المدعى وجود حي ، عليم ، قدير ، بصير ، بلا حياة ولا علم ، ولا قدرة : كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها ^{حيلا} قديما قديرا ، بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه - قديم أو محدث - عري من جميع الصفات ممتنع في مريح العقل .

ولكن الجهمية و المعتزلة وغيرهم ، لما أثبتوا ذاتا مجردة من الصفات صار مناظرهم يقول : أنا أثبت الصفات رائدة على ما اشبهتموه من الذات أي لا اقتصر على مجرد إثبات ذات بلا صفات ، ولم يعن بذلك أنه في الخارج ذات شابتة بنفسها ، ولا مع ذلك صفات هي رائدة على هذه الذات متميزة من الذات .

- ولهذا كان من الناس من يقول : الصفات غير الذات
- ومنهم من يقول : الصفة لاهي الموصوف ولا هي غيره
- ومنهم من يقول : كما قالت الأشعة : لانقول الصفة هي الموصوف ،
ولانقول هي غيره ، لأننا لانقول لا هي هو ، ولا هي غيره ، فإن لفظ الغير في نفسه إجمال " (١) .

وبناء على ما سبق نجد أن ابن تيمية يرى أنه لا يقال :

- إن صفة الحياة هي الموصوف .

- ولا يقال إنها غيره .

فالسلف والأشعة لا يقولون في الصفات : لاهي هو ، ولا هي غيره ، وذلك لأن لفظ الغير من الألفاظ المجملة المشتركة التي تحتل أكثر من معنى : فلفظ الغير قد يراد به المباين للشيء المنفصل عنه ، وصفات الله لا تباينه ، فالصفة ليست غير الموصوف بهذا المعنى .

- وقد يراد بلفظ الغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ، بحيث يمكن أن نفهم من معنى الحياة معنى غير العلم ، ونفهم من معنى الحياة والعلم معنى غير المعنى المفهوم من الذات المجردة . فالصفة غير الموصوف بهذا المعنى .

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية أنه لما كان لفظ الغير من ألفاظ الاصطلاحية المجملة التي تحتل معاني متعددة وجب التفصيل في ذلك لتحديد المعنى المراد وقبول ما يوافق الكتاب والسنة من تلك المعاني المختلفة ، إذا الاعتماد في ذلك على المعاني ■ العبارات :

- فإذا قال القائل : إن حياة الله ، وعلمه ، "غيره " وأراد بذلك أنه مبين له فليس هو : غيراً له بهذا الاعتبار .

- وإن أراد بذلك أن نفي الكلام والعلم والحياة ليس هو المتكلم والعالم والحي فهو "غير " له بهذا الاعتبار (١) .

ولما كان لفظ الغير ^{لفظاً} مجملاً قد يوهم معنى فاسداً لا يليق بالله سبحانه امتنع السلف والأئمة من إطلاقه على الصفة نفياً وإثباتاً لما في ذلك من الإجمال والتلبس (٢) .

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية : أن " كلام الله ، وعلمه ، وقدرته " وغير ذلك من صفاته : لا يطلق عليه عند السلف والأئمة . القول بأنه الله ، ولا يطلق عليه بأنه غير الله ، لأن لفظ الغير :

- قد يراد به ما يباين غيره ، وصفات الله لا تباينه .

- ويراد به ما لم يكن إياه ، وصفة الله ليست إياه ففي أحد الاصطلاحين يقال : إنه غيره . وفي الاصطلاح الآخر لا يقال إنه غير .

(١) انظر : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٣٧ .

فلهذا لا يطلق أحدهما إلا مقرونا ببيان المراد ، لئلا يقول المبتدع إذا كانت صفة الله غيره ، فكلمة كان غير الله فهو مخلوق ، فيتوصل بذلك إلى أن يجعل علم الله ، وقدرته ، وكلامه : ليس هو صفة قائمة به ، بل مخلوقة في غيره ، فإن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق ، وجدد كماله ما هو من أعظم الالحاد ، وهو قول الجهمية الذين كفرهم السلف والأئمة تكفيرا مطلقا ، وإن كان الواحد المعين لا يكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها " (١) .

وينتهي ابن تيمية - بعد هذا كله - إلى تقرير النتيجة التالية وهي : أن الذي عليه سلف الأمة وأئمتها ، إذا قيل لهم علم الله ، وحياة الله ، وكلام الله ... هل هو غير الله أم لا ؟ لم يطلقوا النفي ولا الإثبات ، فإنه إذا قيل لهم : إنها غيره أو هم أنه مباين لها .

- وإذا قيل : ليست غيره أو هم أنها هي هو ، بل يستفعل السائل .
- فإن أراد بقوله : " غيره " : إنه مباين له منفصل عنه ، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه .

- وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو : فليست الصفة هي الموصوف ، فهي غيره بهذا الاعتبار (٢) .

ثم يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يجب التنبيه إلى أن هناك فرقا بين أن يقال : -

- إن صفة الحياة - مثلا - غير الذات وبين أن يقول :

- إنها غير الله .

فالقول بأن صفة الحياة ، والعلم ... غير الذات المجردة التي يثبتها النفاة : صواب .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٣٥٢ .

(٢) انظر : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

وأما القول بأن صفة الحياة والعلم غير الله فهو خطأ ؛ لأن اسم الله - تعالى - يتناول الذات المتصفة بصفاتهما ، فليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولا زائدة على ذلك ، " ومن ظن أنها زائدة على الذات المتصفة بصفاتهما التي تدخل صفاتها في معناها ، فقد غلط ، ولكن الأذهان والألسنة تزلق في هذا الموضوع كثيرا .

فإذا قيل : الصفات مغايرة للذات ، لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا : إن صفات الله : غير الله " (١) .

وذلك لأن اسم الله - تعالى - إذا أطلق تناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال ، " فاسم الله يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال ، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى ؛ بل هي داخلية في المسمى ولكنها زائدة على الذات المجردة ، التي تثبت بها نفاة الصفات ، فأولئك لما زعموا أنه : ذات مجردة قال هؤلاء : بل الصفات زائدة على ما أثبتوه من الذات .

وأما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها بل الرب تعالى هو الذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال وصفاته داخلية في مسمى أسمائه سبحانه وتعالى " (٢) .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية بعد أن أثبت صفة الحياة حرر القول في مسألة زيادة الصفات على الذات :
فالصفات عنده زائدة على الذات المجردة خلافا لما يدعيه نفاة الصفات

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ١٥٤ .

ولكنها ليست زائدة على الذات المتمتعة بصفاته .

وإذا كان ابن رشد يعيل إلى مذهب المعتزلة (١) في القول بعينية الصفات وإنكار زيادتها على الذات ، فإن ابن تيمية يرى أنها زائدة على الذات المجردة من الصفات التي يقدرها الذهن ويتخيلها نفاة الصفات .

وعلى هذا فإذا قيل : الصفات زائدة على الذات ، فإن معنى ذلك أنها زائدة على ما يثبت به الجهمية نفاة الصفات من الذات المجردة عن الصفات . ولكن الصفات - عند ابن تيمية - ليست زائدة على الذات الموجودة في الخارج المتمتعة بصفاتها ، لأنه ليس في الخارج ذاتا مجردة عن الصفات . وإنما الذي موجودا في الواقع هو ذاتا متمتعة بصفاتها لا تنفك عنها ولا تبينها ، وبهذا المعنى فليست الصفات زائدة على الذات ؛ بل يرى أن صفات الرب - سبحانه - داخلية في مسمى " الله " ، فاسم الله إذا أطلق تناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال ، فيمتنع وجود الذات المقدسة مجردة من صفات الكمال الثابتة لها .

(١) رأينا - فيما سبق - أن ابن رشد يميل إلى القول بعينية الصفات ، وهذا هو مذهب المعتزلة الذين أنكروا زيادة الصفات على الذات وقالوا : بأن لله صفات هي عين الذات فالذات والصفة شيء واحد ؛ بل إن ابن رشد لم يكتف بهذا بل أرجع صفة الحياة إلى الإدراك أو إلى العلم - إن صح التعبير - وبهذا القول يكون ابن رشد قد وافق بعض المعتزلة كالكعبي . فإن الكعبي قد رد صفة الإرادة إلى العلم والقدرة ، وأرجع صفة السمع والبصر إلى العلم ، راجع : الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٠ عند ذكر الخياطية والكعبية) .

وكذلك فعل أبو الحسين البصري فقد رد الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالما قادرا مدركا راجع : الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٥ . عند ذكر مذهب الجبائية والبهشية . وعندما أبحث مسألة علاقة الصفات بالذات سوف أبين أن بين مذهب ابن رشد ومذهب المعتزلة شائخ وملة .

أدلة ابن تيمية على إثبات صفة الحياة

لقد استدل ابن تيمية على إثبات صفة الحياة بأدلة عقلية وعقلية
وسوف أذكر منها مايلي :

أولاً: الأدلة النقلية :

يرى الإمام ابن تيمية أن القرآن الكريم قد اشتمل على مسائل أصول الدين
عامّة وبينها بياناً شافياً ، فنصّب الآيات ، وأقام البراهين ، وقرر الأدلة التي
تقيم الحجة على الناس ، وتبديد كل شبهة ، وناقش المعاندين ببراهين قطعية
ودلائل يقينية ، فأيقنت بهديه القلوب الطاهرة ، وانقادت لبراهينه العقول
السليمة ، واطمأنت لعاجاء به النفوس المستقيمة ، وفي هذا المعنى وجدناه
يقول : " إن القرآن قد اشتمل على أصول الدين التي تستحق هذا الاسم ، وعلى
البراهين والآيات والأدلة اليقينية " (١) .

وقال : - رحمه الله - : " الكتاب بين دقائق التوحيد الحق السدي
جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه ، فإن الله تعالى أخبر من صفاته
وأسمائه بما لا يكاد يعد من آياته " (٢)

وبناء على هذا فقد استدل (٣) ابن تيمية على إثبات صفة الحياة بقوله
تعالى : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) (٤)
واستدل (٥) بقوله تعالى : (وتوكل على الحي الذي لا يموت) (٦)

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٩ ، ص ١٦٩ ، ثم راجع ص ١٦٢ .
 - (٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٢ .
 - (٣) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٥٥ .
 - (٤) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .
 - (٥) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٣١ .
 - (٦) سورة الفرقان ، آية ٥٨ .

وهناك آيات أخرى تدل على إثبات صفة الحياة للخالق سبحانه كقوله تعالى : (ألم الله لا إله إلا هو الحي القيوم) (١) .

وقوله تعالى : (هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين) (٢) .
وقوله تعالى : (وعنت الوجوه للحي القيوم) (٣) .

ثانياً : الأدلة العقلية التي استدل بها ابن تيمية على أن الله حي :

الدليل الأول :

يستدل ابن تيمية على إثبات صفة الحياة لله عن طريق ثبوت صفة العلم والقدرة له سبحانه وتعالى . فإن من يتصف بالعلم والقدرة لابد وأن يكون حياً . وإذا ثبت أنه سبحانه عالم ، فإن قيام العلم بغير الحي مستحيل ، لأن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً ، وتقدير عالم لحياسة به ممتنع بصريح العقل .

وعلى هذا فإن الحياة شرط في العلم والقدرة ، إذ الميت لا يكون عالماً ، وهذا أمر ضروري معلوم بالبدية ، وقد اتفق عليه الكل .

يقول ابن تيمية : " ... فهذا دليل مشهور للنظار يقولون : قد علم أن من شرط العلم والقدرة : الحياة ، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً ، إذ الميت لا يكون عالماً ، والعلم بهذا ضروري .

وقد يقولون : هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهداً ولا غائباً فتقدير عالم لحياسة به ممتنع بصريح العقل " (٤) .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " المسلمون يقولون : إن العلم والقدرة مشروط بالحياة ... " (٥) .

(١) سورة آل عمران ، آية ١ ، ٢٠ .

(٢) سورة ماطر ، آية ٦٥ .

(٣) سورة طه ، آية ١١١ .

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٦ .

(٥) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٥٢ .

الدليل الثاني :

استدل ابن تيمية على اثبات مدة الحياة بقياس الأولى : * وهو أن الكمال إذا ثبت للمحدث الممكن المخلوق ، فهو للواجب القديم الخالق أولى " (١) .

ويرى ابن تيمية أن هذه الطريقة في الاستدلال : طريقة شرعية ومقبولة في آن واحد ، وقد ورد بها القرآن الكريم فقال تعالى : (ولله المثل الأعلى) (٢) ، وقال سبحانه : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم) (٣) وغير ذلك من الآيات التي تدل على أن كل كمال لانقص فيه يثبت للمحدث المخلوق الممكن ، فهو للقديم الواجب الخالق أولى ؛ وذلك لأنه سبحانه أحق بالكمال لأنه أفضل : هذا من جهة .

ولأنه - سبحانه - هو الذي وهب ذلك الكمال للمخلوق ، وأعطاه تلك الصفات وجعله كاملاً " (٤) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن ما في المخلوقات من كمال فالخالق به أولى ، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة . وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء " (٥) .

الدليل الثالث :

يرى ابن تيمية أن اثبات صفات الكمال لله وحده : كالحياة ونحوها هو لبي - حد ذاته - كمال ، ونفيها من الله نقص ، فلو لم يتمتع الخالق بالحياة

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٢٥٧ .
 - (١) سورة النحل ، آية ٦٠ .
 - (٢) سورة الروم ، آية ٢٨ .
 - (٣) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٢٥٨ .
 - (٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .

لكان المخلوق المتصف بالحياة أكمل من الخالق ، ويستحيل أن يكون المخلوق متصفاً بالكمال دون الخالق ؛ لأن هذا نقص يتنزه عنه الله - سبحانه - فـإن مما هو معلوم بالضرورة أن الخالق أكمل الموجودات وأجلها ، وأعظمها ، وهو سبحانه رب كل ما سواه ، وخالقه ، ومالكه وجاعل كل ما سواه حياً ، عالماً ، قادراً ، سميعاً ، بصيراً .

يقول ابن تيمية : " ... نفي هذه الصفات نقص ، كما أن إثباتها كمال ، فالحياة من حيث هي : هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال ، وكذلك العلم والقدرة ، والسمع والبصر ... ، وما كان صفة كمال ، فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به ، لكان المخلوق أكمل منه " (١) .

وأخيراً يبين شيخ الإسلام ابن تيمية : " أن الكمال في الوجود ، والنقص في العدم ، فنفس ثبوت هذه الصفات كمال ، ونفس نفيها نقص ، وإن لم يتصف بها لزم نقصه ، وأن يكون المفعول أكمل من الطاعل ، وأن يكون المحدث الممكن أكمل من القديم الأزلي الواجب الوجود الخالق ، وهذا ممتنع في بداية العقول " (٢) .

الدليل الرابع :

ومما استدل به ابن تيمية على إثبات صفة الحياة - إضافة إلى ما ذكر - أن الله - سبحانه - لو لم يكن متصفاً بالحياة لاتصف بغيرها ، وهو : الموت ، ولو لم يتصف بالعلم لاتصف بغيره ، وهو : الجهل ، وهذا محال ؛ لأنه يستحيل أن يكون الخالق فيصوتصف بالحياة والعلم ؛ لأن صفاته بالموت والجهل ممتنع في بداية العقول ؛ لأن ذلك نقص يتنزه عنه الخالق سبحانه وتعالى .

(١) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، (طه . الرابعة) ، ص ٤٣ .

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١١١ .

يقول ابن تيمية : ■ "ومما يستدل به على ثبوت جميع صفات الكمالات أنه لو لم يوصف بكونه حيا ، عالما ، قادرا ، سميعا ، بصيرا ، متكلميا ، لوصف بفد ذلك كالموت ، والجهل ، والعجز ، والصمم ، والبكم ، والخرس ، ومعلوم وجوب تقدسه عن هذه النقائص ؛ بل هذا معلوم بالضرورة العقلية ؛ فإنه أكمل الموجودات وأجلها ، وأعظمها ، ورب كل ما سواه وخالقه ، ومالكه ، وجاعل كل ما سواه حيا ، عالما ، قادرا ، سميعا ، بصيرا ، متكلميا ، فيمتنع أن يكون هو شيئا عاجزا جاهلا أمم أبكم ، أخرس ؛ بل من المعلوم بضرورة العقل أن المتمتع بهذه النقائص يمتنع أن يكون فاعلا ، ففلا من أن يكون خالقا لكل شيء " (١)

...

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١١٠ .

المبحث الثالث

في مسألة الإرادة

تمهيد :

تعد مسألة الإرادة من المسائل التي شارحولها خلاف كبير بين المتكلميين وغيرهم . وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى ، وبين أنه قد حمل في مسألة إرادة الله - تعالى - نزاع واختلاف ، فاضطرب الناس في هذه المسألة ، وتعددت أقوالهم ، وهدى الله أهل السنة إلى الحق ، فدفعوا شبه المفلين ، وبينوا القول الصحيح الموافق لما جاء به الكتاب والسنة ، يقول ابن تيمية موضحاً هذا المعنى :

" والناس قد اضطربوا في مسألة إرادة الله - سبحانه وتعالى - على أقوال متعددة ، ومنهم من نفاها ، ورجح الرازي هذا في "مطالبه العالية" (١) ولكن ولله الحمد نحن قررناها وبينناها ، وبيننا فساد شبه المانعة منها ، وأن ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق للمحض الذي تدل عليه المعقولات الصريحة ، وأن صريح المعقول موافق لصحيح المنقول .

وكنا قد بينا - أولاً - أنه يمتنع تعارض الأدلة القطعية فلا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان ، سواء كانا عقليين أو سمعيين أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً . ثم بيننا - بعد ذلك - أنها متوافقة متناصرة متفاضلة ، فالعقل يدل على صحة السمع ، والسمع يبين صحة العقل ، وأن من سلك أحدهما أفنى به إلى الآخر " (٢)

(١) يشير ابن تيمية هنا إلى كتاب الرازي : "المطالب العالية" ويذكر ابن تيمية أن هذا الكتاب من الكتب التي ألفها الرازي في آخر حياته ، وقد تردد ذكر هذا الكتاب والإشارة إليه في مواضع متفرقة عند ابن تيمية . راجع على سبيل المثال فهرس درء تعارض العقل والنقل ، ج ١١ ، ص ٤٢٢ ، تحقيق د. رشاد سالم .

(٢) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ، ص ٣٩ ، ٤٠ ، تحقيق د. رشاد سالم .

وإذا كان أهل السنة قد هدوا - في بحثهم لمسألة الإرادة - إلى الحق الموافق للعقل والنقل، فإن المتكلمين قد وقعوا في حيرة، واضطراب، وتناقض - في ذلك بأن المتكلمين لما سلخوا في الاستدلال على وجود الله طريقة مبتدعة التزموا بسببها لوازم باطلة، فقالوا: بأن من قامت به الحوادث فهو حادث ومنعوا قيام الحوادث بذات الله مطلقا، فنظروا - بناء على ذلك - قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى.

وكذلك قالوا: بامتناع حوادث لا أول لها ...

وبسبب هذه الطريقة المبتدعة وما اشتملت عليه من مقدمات مجملة مشتركة تحتل الحق والباطل، عرفت للمتكلمين في مسألة الإرادة حيرة وشبهة؛ ولهم - إذا تعددت أقوالهم واضطربت - فيها - آراؤهم (١).

(١) بعد أن اتفق المعتزلة والأشاعرة والكرامية على: أن الله - سبحانه - مريد اختلفوا في معنى إرادته وكيفية استحقاقه - سبحانه - له - هذه الصفة، على النحو التالي:

أ - حكى القاضي عبد الجبار: أن أبا القاسم البلخي والنظام المعتزليين قالوا في مسألة إرادة الله: "... إنا إذا قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا: أنه يفعل لا على وجه السهو والغفلة. وإذا قلنا إنه: مريد لفعل غيره فمرادنا أنه أمر به ناه عن خلافه، فلم يشترط معنى هذه الصفة في القديم - تعالى - البتة" شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٤٣٤.

ب - وذهب أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي - المعروف بالنجار شيخ النجارية من المعتزلة (توفي ٥٢٣٠هـ) إلى أنه تعالى مريد لذاته، وقال أيضا: معنى كونه مريدا أنه غير مستكره ولا مفلوب - فإراداته أمر عديم: بمعنى أنه غير مفلوب ولا مكره "شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٤٤٠، وشرح المواقف، للجرجاني - الموقف الخامس - ص ١٢٢ - والملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٨٨، ٨٩.

ج - وذهب أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (توفي سنة ٥٣١٩هـ) إلى أن إرادة الباري تعالى ليست صفة قابضة بذاته، ولا هو مريد لذاته - ولا إرادته في محل، أو لا في محل، بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه: أنه عالم، قادر غير مكره في فعله ولا كاره.

ثم إذا قيل: هو مريد لأفعاله، فالمراد به: أنه خالق لها على وفق علمه. وإذا قيل: هو مريد لأفعال عباده: فالمراد به أنه أمر به - (=

(=) راض عنها (الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٧٨٥) .

■ - وذهب أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار إلى أن الله يريد بإرادة حادثة لا في محل . شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٤٤٠ . والملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨١ .
والذي نفهمه من القول بأن " إرادته حادثة لا في محل " هو أنهم قالوا :
الإرادة يجب أن تكون معنى وجوديا مغايرا للعلم والقدرة وسائر الصفات ولما كانت إرادة هذا الحادث المعين - مثلا - تخصه وحده ، وتغايير إرادة غيره وكان مراده تعالى لا يتخلف عن إرادته ، فما أرادته لا بد أن يقع .
وإذا كان لا بد من وقوعه ، فوقعه في وقت دون وقت إرادته يستلزم الترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ، فلو كانت إرادته - تعالى - قديمة قائمة بذاته ، لزم قدم المراد ، وزعموا - أيضا - أن قيام صفة وجودية قديمة بذاته تعالى ممتنع ، لأن أخصا وصف الباري تعالى القدم ، فلو كان له - تعالى - صفة قديمة ، لشاركت الباري تعالى في القدم ، ولزم تعدد القدماء وهو كفر .
وإذا كان هذا المعنى الوجودي قد امتنع قدمه لما ذكر ، وجب أن يكون حادثا ، ولما امتنع أن يكون حادثا في ذاته ، لأن قيام الحوادث بذات الله ممتنع مطلقا ، وكذلك امتنع هذا المعنى الوجودي أن يكون حادثا في محل : ليس هو ذاته تعالى . إذ لو حدثت إرادته - تعالى - في ذات أخرى ، لكانت الذات الأخرى هي المريدة بتلك الإرادة دونه ، ولهذه الشبهة زعموا أن إرادته حادثة لا في محل .

هـ - وقالت الكرامية أنه - تعالى - يريد بإرادة قديمة واحدة قائمة بذاته ، وتحدث منذ تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة . (انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - ج ١٦ ، ص ٣٩٠) .

و - وذهب أهل السنة والجماعة إلى أن إرادته سبحانه صفة قديمة قائمة بذاته زائدة على الذات المجردة مغايرة للعلم والقدرة : بمعنى أنه يمكن أن يفهم من معنى الإرادة معنى غير المعنى المفهوم من العلم ومن القدرة .
وذهبوا إلى أن الله سبحانه " لم يزل يريد بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة ، قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم والثاني قصد " . (مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٣) .

وقد لزم الأشاعرة من التناقض والاضطراب ما لزم غيرهم من المتكلميين —
في هذه المسألة ، والسبب في ذلك هو أن الأشعرية قالوا : إرادة الله قديمة
قائمة بذاته تتناول الحوادث ، فقليل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة ؟
فالإرادة القديمة يلزم عنها أن يكون المراد قديما ، أو أن يتخلف المراد عن
الإرادة وهذا باطل .

ودله لأنه من المعلوم بالبديهة أن القادر على الفعل والترك إذا صار
مريئدا لحدوث الحادث ، وأحدثه فعلا في وقت معين بعد أن لم يكن مريئا لحدوثه ،
ولا فعلا له فإن إرادة حدوث الحادث بعد أن لم يكن مرادا ، وحدوثه في
هذا الوقت المعين — مثلا — بعد أن كان في الماضي معدوما ، لا بد له من حدوث سبب
ومرجح اقتضى حدوثه في ذلك الوقت المعين بالذات دون سائر الأوقات .

وقد حاول الأشاعرة أن يعاندوا هذه القضية ويدفعوها عندما زعموا : " أن القادر
المختار يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح كالهارب من السبع فإنه إذا من
له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بدون مرجح ، وهذا القول باطل .

والدليل على بطلانه هو أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو : ممكن ، والممكن
يستوي وجوده وعدمه . فمن الممكن أن يبقى على عدمه ، ومن الممكن وجوده ، وإذا وجد
فمن الممكن أن يكون على هيئة غير الهيئة التي وجد عليها ، وأن يكون وجوده في
وقت قبل الوقت الذي وجد فيه أو بعده .

فتخصيص أي ممكن صادر عنه تعالى بالوجود بدلا من العدم ، وبمطابق معيننة
دون أعداد تلك المطابق ، وبوقت معين دون وقت قبله أو بعده لا بد له من مخصص
يقتضيه وإلا لزم ترجح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح .

وهذا المخصص والمرجح لوجود الحادث — مثلا — في وقت معين بغير
أن لم يكن موجودا ليس هو : " مجرد الإرادة " كما زعم الأشاعرة ، فإن الأشاعرة
زعموا أن الإرادة ترجح لذاتها ؛ لأن الترجيح صفة نفسية لها وليس هذا الكلام
بمستقيم . لأن حدوث الحادث في وقت معين دون سائر الأوقات يجب أن يكون له سبب .

أو مرجح أو مخصص حادث في وقت وجوده اقتضى حدوثه في ذلك الوقت إذ لو كان ذلك المخصص موجودا قبله ،لزم الترجيح بلا مرجح .

وبناء على هذا نقول الأشاعرة إن المخصص أو المرجح لوجود الحادث المعين في وقت معين هو مجرد الإرادة ليس صحيحا ؛ لأن الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين ، وإلى الأوقات سواء ؛ إذ كما يجوز تعلقها بإيجاد الحادث يجوز تعلقها بعدم إيجاده .

وكما يجوز إرادة وجود الحادث في هذا الوقت - مثلا - يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر ، فلا بد أن يكون ترجيح وجود الحادث في وقت وجوده بالإرادة لسبب .

وبهذا يعلم بطلان قول الأشاعرة بأن إرادة الله واحدة قديمة متعلقة لذاتها بوجود المراد في وقت معين وأن الذي يرجح وجود الحادث في ذلك الوقت المعين هو الإرادة القديمة نفسها ، وأن الترجيح بها لا لسبب لأنهم زعموا أن كون الإرادة مرجحة/نفسية لها ، فوظيفتها الترجيح كما أن العلم وظيفته أن يعلم به المعلوم .
وقولهم هذا باطل لأسباب عدة (١) :

- الأول : أن هذا القول جعل إرادة هذا الحادث هي عين إرادة ذاك .

- الثاني : أن هذا القول جعل الإرادة تخصص وترجح لذاتها ، فالمرجح لوجود الحادث في هذا الوقت المعين هو : " مجرد الإرادة " لأنهم زعموا أن كون الإرادة ، مرجحة هو : صفة نفسية لها ، فوظيفتها الترجيح كما أن العلم وظيفته أن يعلم به المعلوم .

- الثالث : أنه جعل الحادث يحدث بعد أن لم يكن حادشا بلا سبب حادث ولا مخصص أو مرجح بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودية وهذا القول غير صحيح ؛ لأنه لا بد عند حدوث المراد من سبب يرجح وجود الحادث في ذلك الوقت المعين - فالإرادة وحدها - لا تخصص مثلا على مثل بلا مخصص ، والقادر المختار لا يرجح أحد المقدورين على الآخر بدون سبب ومرجح .

(١) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ١٦٦ ، ص ٣٠٢ .

وبناء على ما سبق فإن قول الأشاعرة بأن القادر المختار (المريد) يرجح

أحد المقدورين على الآخر بلامرجح كلام باطل .

وعجيب من الأشاعرة هذا القول !! والعمدة في اثبات الخالق - عندهم -

هو احتياج الممكن إلى المؤثر ، فقولهم مع هذا بأنه يجوز ترجح أحد طرفي الممكن
على الآخر/ يلزم منه استغناء الممكنات في وجودها عن الخالق وهذا القول يسند
بلامرجح

باب اثبات الخالق .

وأما قولهم : بأن الهارب من السبع يختار أحد الطريقين المتساويين -

ويرجح أحدهما على الآخر بلا مرجح فقول باطل مردود؛ لأن تساويهما من جميع الوجوه

ممتنع ؛ بل لابد أن يكون أحدهما يفضل الآخر بمزية ولهذا اختار سلوكه دون الآخر .

- إما لأنه اعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه .

- وإما لأنه كان غافلاً عن أحدهما .

وأما لو اعتقد الهارب من السبع تساوي الطريقين من جميع الوجوه -

فإنه يختار ولا يتحرك ؛ بل يستحيل منه - والحالة تلك - أن يسلك أحدهما ،

والدليل على ذلك أن الإنسان إذا تساوت عنده الدوافع المتفاداة إلى الفعل فإنه

يتردد ويختار ؛ بل يتوقف في كل موقع ولا يمكنه أن يبت في الأمر ويختار إلا عند

حصول المرجح (١) .

وبهذا يتضح لنا بطلان قول الأشعرية بأن القادر المختار (المريد) يرجح أحد

المقدورين على الآخر بلامرجح، وذلك لأن القادر المريد بقدرة وإرادة قديميتين -

لما أمكنه أن يفعل في وقعيين ، ويمكنه أن يفعل في وقت قبله ، أو بعده ، توقفت

فاعليته - لهذا الحادث المعين الذي حدث في وقت معين - على مرجح يرجح فعل

الحادث في هذا الوقت ، ويوجد فيه بالتحديد ، دون سائر الأوقات ؛ لأن إرادة هذا

الحادث المعين تخصه وتغاير إرادته غيره ، ومراده تعالى - لا يتخلف من إرادته -

فما أرادته لابد وأن يقع .

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

وإذا كان لابد من وقوع مراد الله فوقه في ذلك الوقت بالذات ، دون
سائر الأوقات لابد له من مرجح وسبب يرجح وجود الحادث في هذا الوقت بالذات
ويخص حدوثه فيه دون سائر الأوقات .

وباطل قول الأشاعرة : إن المرجح لوجود الحادث في وقت معين هو الإرادة القديمة
وأن الترجيح بها لا لسبب فالإرادة - عندهم - قديمة لكنها تعلقت لذاتها ———
بوجود المراد في وقت معين بدون مرجح ؛ وذلك لأن هذا القول يلزم منه ———
فاسدة :

- فيما أن يلزم عن قولهم هذا : قدم المراد لأن الإرادة قديمة . وهذا باطل
بالحس والمشاهدة ؛ لأن المراد حدث في وقت معين .

- وإما أن يلزم منه : تخلف المراد عن الإرادة القديمة ؛ لأن وجود المراد
في وقت معين وعدم وجوده قبل ذلك الوقت يلزم منه تخلف المراد عن الإرادة القديمة .
- وإما أن يلزم منه : ترجح الوقت الذي وجد فيه الحادث على وقت قبله ،
أو وقت بعده بدون مرجح ، وهذا باطل ، لأنه لابد لترجيح ذلك الوقت المعين
الذي وجد فيه الحادث على سائر الأوقات من مرجح ، وليس ذلك المرجح والمخصص
هو مجرد الإرادة كما زعمت الأشعرية ؛ بل لابد أن يكون الترجيح لهذا الوقت
المعين بالإرادة لسبب .

وكذلك قول الأشاعرة : إن المرجح لوجود المراد في ذلك الوقت المعين ، دون
وقت سابق ، أو لاحق له هو : الإرادة القديمة لذاتها وإن كان الترجيح ———
بها ■ لسبب ، يلزم منه أن إرادته - تعالى - وهي : صفة واحدة ، قديمة ، لازمة
لذاته إذا تعلقت لذاتها ، بممكن لم يتمورتعلقها حينئذ بغيره ، وحينئذ يلزم
الاجاب ، فإذا كان ماتعلقته الإرادة لازما لذات الإرادة ، والإرادة لازمة له - تعالى -
كان ماتعلقت به الإرادة لازما لذاته ، وهذا هو معنى الاجاب المنافي للاختيار .

والحق أن الترجيح بالإرادة لم يصبه ويحدث المراد في وقته لحدوث السبب في
حدوثه ، والسبب الحادث وإن احتاج إلى سبب آخر حادث وهكذا ؛ إلا أن التسلسل

في الحوادث المتعاقبة غير ممتنع ، وقد أجازته (١) أئمة السنة والحديث والفلاسفة .

يقول ابن تيمية :

"... فإنه إذا قيل : - إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئا قط ، ثم حدث

حادث ، فلما أن يحدث بسبب حادث أو بلا حادث .

- فإن حدث بسبب حادث فالتقول فيه : كالتقول في الأول .

- وإن حدث بغير سبب حادث لم يلزم الترجيح بلا مرجح .

فالناس - كلهم - متفقون على أنه إذا قدر أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن

لم يحدث إلا بسبب حادث ، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد .

وإذا قال قائل - : " فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث ثم رم أن الحادث

الأول يحدث بغير سبب حادث ، فقد تناقض : فإن قوله : " لا يحدث حادث " قول ممام ،

فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ، ويسمى تسلسلا .

ولفظ " التسلسل " (٢) ، يراد به التسلسل في العلة ، والفاعلين ، والمؤثرات :

بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له ، وهذا متفق على امتناعه

بين العقلاء .

والثاني : التسلسل في الآثار : بأن يكون الحادث الثاني موقوفا على حادث

قبله ، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك ، وهلم جرا ، فهذا في جواب قولان

مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث - مع كثير من النظار أهل الكمال

والفلاسفة - يجوزون ذلك ، وكثير من النظار وغيرهم يحملون ذلك .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٢) يقول ابن تيمية - رحمه الله : " والتسلسل نومان :

- تسلسل في العلة ، وقد اتفق العلماء على إبطاله .

- وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء ...

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

وأما إذا قيل : " لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث " فهذا ممتنع — باتفاق العقلاء وصريح العقل ، وقد يسمى هذا دورا ، فإنه إذا قيل : " لا يحدث شيء حتى يحدث شيء " كان هذا دورا (١) : فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث ، وهذا لا يقوله عاقل (٢) :

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن إرادة الله قديمة قائمة بذاته ، فهو — سبحانه — متمتع بالإرادة أزلا وأبدا ، ولا يلزم من قولنا : إن الإرادة قديمة تتناول الحوادث المتجددة أن يكون المراد قديما ، أو أن يتخلف المراد الحادث عن الإرادة القديمة ، أو أن يترجح وقت دون وقت بلامرجح — ، وذلك لأن إرادته للحوادث المعيّنة تتجدد : فنوع الإرادة قديم ، وأما آحادها فهي : متجددة " فإذا أراد وجود حادث معين تجددت له إرادة ، فحدث المراد عقب تلك الإرادة لامتثالها في الزمان — كما تقول : — الفلاسفة — ولا متراخيا عنها — كما تقول الأشعرية — .

وقد دل النقل والعقل على هذا المعنى فقال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (٣) ، لقوله تعالى : " كن " فيكون الأثر عقبه لامتثالها في الزمان ولا متراخيا عنه (٤) .

وأما العقل : فإن العقلاء يقولون : " قطعته فانقطع ، وكسرتة فانكسرت " وطلق المرأة فطلقت واعتق العبد فعتق " . فالعتق والطلاق يقعان عقب الامتناع والتطبيق لا يتراخى الأثر ولا يقارن (٥) .

-
- (١) الدور : هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصحح : كما يتوقف "أ" على "ب" وبالعكس .
أو بمراتب : ويسمى الدور المفسر : كما يتوقف "أ" على "ب" و "ب" على "ج" و "ج" على "أ" . (التعريفات ، للشريف الجرجاني ، ص ١٠٥) .
- (٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .
- (٣) سورة يس ، الآية (٨٢) .
- (٤) انظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد د . أحمد بن ناصر الحمد ، (ط ، الأولى) من مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ومدارج السالكين ، لابن القيم ، ج ١ ، ص ٧١ .
- (٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٨١ .

وقد أكد ابن تيمية هذا المعنى ووضح المذهب الحق في هذه المسألة عندما قال : "إنه (الله سبحانه) لم يزل يريدنا بإرادات متعاقبة : فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته ، وهو - سبحانه - يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فإذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول : عزم ، والثاني : قصد فهو - سبحانه - إذا قدرها ، علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها فإذا جاء الوقت فلا بد من إرادة الفعل المعين ونفس الفعل ، ولا بد من علمه بما يفعله " (١) .

وسوف أوضح هذا المعنى بشيء من التفصيل عندما أبحث مسألة الإرادة عند ابن تيمية .

وهكذا نجد أن طريقة المتكلمين المبتدعة في الاستدلال على وجود الله - أعني دليل الحدوث أو الجوهر والعرفي وما اشتمل عليه هذا الدليل من مقدمات مجتمعة مشتركة تحتل الحق والباطل كالقول : بامتناع حوادث لا أول لها وقولهم : أيضا إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث باطلاق - قد أشار تناقضها كبيرا ، وشكوكا عظيمة ، وذلك عندما أراد الأشاعرة أن يثبتوا إرادة الله صفة قديمة ، قائمة بذاته تتناول الحوادث المعينة التي تحدث في أوقات معينة - أيضا .

وهذه اللوازم الفاسدة ، وما نتج عنها من شكوك عويصة جعلت بعض المعتزلة يلجأ إلى القول بأن إرادة الله حادثة لا في محل .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

والذي دفعهم إلى القول بأنها حادثة هو : أنهم أرادوا أن يثبتوا أنه مرید للحادث فيوقت وجوده .

- وأما قولهم : بأنها حادثة ■ في محل ■ فذلك فرار من قيام صفة قديمة بذاته لأنهم زعموا أنه لو قامت بذاته صفة قديمة لشاركت الباري في أخص أو صالـــــــــــــــــه وهو القدم ، وبالتالي يتعدد القدماء وهو كفر -

- وقالوا - أيضا - بذلك : فرار من قيام معنى حادث بذاته لأنهم زعموا في مسلك الاستدلال على وجود الله أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " .

ولما كان قول المتكلمين عامة ، والأشاعة بوجه أخص مشيرا للشكوك والأوهام وسببا للتناقض والاضطراب المفضي إلى الحيرة والشبهة - فإننا نجد ابن رشد ينتقد المتكلمين على هذه الأقوال ، ويلومهم على التمريح بهاللعامة ، فهل كان ابن رشد مصيبا في نقده للمتكلمين ؟ وهل وفق للعواب في هذه المسألة ؟ .

- هذا ما سنعرفه عندما نبيّن رأي ابن رشد في صفة الإرادة .. فلنسر إليه .

المطلب الأول

صفة الإرادة عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن الله - سبحانه - متمف بالإرادة ، وإرادته - سبحانه - لا تشبه إرادة البشر ، ولا يستطيع أحد من البشر أن يدرك كيفيتها ، " فالعقول الإنسانية مقصورة ، عن تكييفها كما هي مقصورة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه ؛ لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثه ، فوجب أن تصدق بجميعها بالدلائل البرهانية ولا تكييف " (١) .

وكون إرادة الله - سبحانه - ليست إرادة البشر ، ولا يستطيع البشر تكييفها أمر بين ، فإنه " لا فرق بين من يقول : - إن الله - تعالى - مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر ، وبين من يقول : - إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر " . وأنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته " (٢) .

وقد استدل ابن رشد على إثباتها بأدلة عقلية ومقلية :

أولاً : الأدلة العقلية :

يرى ابن رشد أن صفة الإرادة من الصفات التي صرح (٣) بها الكتاب العزيز ، في غير ما آية ، وبناء على هذا فإنه يستدل على إثباتها بالآيات الواردة في القرآن الكريم الدالة على إثبات إرادة الله تعالى .

ولكن ابن رشد اقتصر - فقط - على ذكر آية واحدة من بين الآيات الكثيرة ، الدالة على إثبات إرادته تعالى ، فلم يذكر منها إلا قوله تعالى :

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ ، وهذه الفقرة ذكر محقق

الكتاب أنها في إحدى نسخ المخطوطة التي رمز لها بالرمز "أ" ورقة ٣٢ .

وقد ذكر هذه الفقرة بكاملها ابن تيمية في أشناء مرفه لكلام ابن رشد

ونقده فقابلها الدكتور : محمد رشاد سالم على الأصل المخطوط . انظر :

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٩٧-١٩٨ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ٢٥٧ .

(٣) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠ .

" إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون " (١) .

ثانياً : الأدلة العقلية :

لقد استدلل ابن رشد على إثبات إرادة الله - سبحانه - بدليلين عقليين :

الأول : —

بيّن فيه ابن رشد أن من شرط العالم الفاعل الذي تصدر عنه الأشياء ، أن يكون مريداً ، لأن صدور تلك الأشياء عن الفاعل العالم تدل على أنه يريد لها ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء من الفاعل العالم أن يكون مريداً له " (٢) .

الثاني :

يقرر ابن رشد أن الله - سبحانه - عالم بالظدين : كوجود الحادث وعدمه . ونظراً لأن ابن رشد يزعم أن العلم سبب في وجود الأشياء ، وفاعل لها (٣) ، فلو كان الله فاعلاً من جهة ماهو عالم فقط ، لفعل الظدين معاً ؛ لأنه عالم ، والعلم - عنده - سبب في وجودها ، ولكن فعله أحد الظدين باختيار يدل على صفة زائدة على العلم . وقد وضح ابن رشد هذا المعنى فقال :

" ... والبرهان على أنه يريد ، أنه عالم بالظدين ، فلو كان فاعلاً من جهة ماهو عالم فقط ، لفعل الظدين معاً وذلك مستحيل . فوجب أن يكون فعله أحد الظدين باختيار " (٤) .

(١) سورة النحل ، آية ٤٠ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

(٣) يقول ابن رشد : " فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم الأشياء ؛ لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ؛ بل من جهة أنه عالم " ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، ص ٦٢ .

وقد تعرضت لنقد هذا القول وبيان فساد عند الحديث عن صفة العلم ، وبينت هنا موقف ابن تيمية منه .

(٤) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٨٢ .

ويؤكد ابن رشد على وجوب التفرقة بين صفات الخالق وصفات الإنسان
فإرادة الخالق - سبحانه - ليست كإرادة الإنسان أو الحيوان ، " ... فإن
معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة ، وهي فـ...
الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما .

والباري - سبحانه وتعالى - محال أن يكون عنده شهوة ، لمكان شـ...
ينقصه في ذاته حتى تكون سببا للحركة والفعل : إما في نفسه ، وإما في غيره ،
فكيف يتخيل إرادة أرزية هي : سبب لفعل يحدث من غير أن تريد الشهوة
في وقت الفعل ؟ أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفـ...
وقت الفعل ، وبعد الفعل : حال واحدة دون أن يلحقها تغيير ؟ " (١) .

وينتهي ابن رشد - بعد هذا كله - إلى بيان علاقة إرادة الله الأزلية
بالحوادث المتجددة : التي يحدث كل حادث منها في وقت معين بعد أن كان
معدوما ، فإذا كانت الإرادة أرزية وتتناول الحوادث المعينة وترجع وجود كل
حادث على عدمه ، وتخصص وقت وجوده بوقت معين دون سائر الأوقات ، وترجع
أحد الضدين على الآخر فـ... السبب في وجود الحادث على عدمه ؟
ومـ... المرجح لوجوده في وقت معين دون سائر الأوقات ؟ ومـ... المخصص لأحد
الضدين على الآخر ؟

وقد أجاب ابن رشد عن هذه الأسئلة ، فبيّن أن الإرادة الأزلية اختـ...
أفضل الأمرين أولا وبالذات ، فاختارت وجود الحادث على عدمه ، واختـ...
أن يكون على هيئة معينة ، وقدر محصور دون ضد ذلك ، واختارت الوقت المعين
الذي يحدث فيه الحادث .

فالاختيار يناقض الإيجاب : بمعنى أنه مختار في أفعاله - سبحانه -
فالأفعال الصادرة عنه هي صادرة باختيار وليست صادرة عنه بالإيجاب كمـ...
المعلول عن العلة .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٦ .

ومعنى قوله : أنه اختار أفضل الأمرين أولا وبالذات : بمعنى أن الإرادة الأزلية رجحت أفضل الضدين على الآخر - منذ الأزل - لحكمة وغاية ، ورجحت أحد الضدين بالذات ، وأولا ، فلم يكن هناك وقت كان فيه مجال للتردد بين إرادة إيجاد هذا الحادث أو إرادة عدم وجوده ، أو إرادة وجوده في هذا الوقت - مثلا - أو في وقت قبله أو بعده أو أن يكون بصفة معينة أو بغير تلك الصفة ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى (١) مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا " (٢) .

وقول ابن رشد - في هذا النص - يرجع عند التحقيق إلى قول الأشاعرة وعلى الرغم من نقده الشديد للأشاعرة - في هذه المسألة بالذات ، إلا أنه لم يأت فيها بما هو جديد أو طريف . وما انتهى إليه في هذا النص لا يختلف عما ارتضاه الأشاعرة من أن الإرادة القديمة ترجح وجود الحادث على عدمه ، وتخصي أن يكون بصفات معينة دون أعداد تلك الصفات ، وأنها سبب يقتضي وجود الحادث في وقت معين دون سائر الأوقات ، فالترجيح والتخصيص صفة نفسية للإرادة : فهي ترجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح .

ومما سبق أرى أن الذي انتهى إليه ابن رشد في مسألة الإرادة الأزلية ، وعلاقتها بالحوادث المتجددة ، والجزئيات المعينة لا يختلف - في حقيقته - عما ذهب إليه الأشاعرة ، من أن القادر المختار يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح ، وأن الإرادة ترجح ، وتخصي بدون سبب يقتضي ترجيح أحد الضدين على الآخر ، وذلك لأن وهيفة الإرادة ترجح أحد المقدورين على الآخر ، فالترجيح والتخصيص صفة نفسية للإرادة .

(١) وفي نسخة " الأزلية " انظر تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .
تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

والسبب في ذلك ، أنه إذا كان ابن رشد يرى أن الإرادة الأزلية قسبـد رجحت وجود الحادث على عدمه ، وخصت وجود الحادث بوقت معين دون سائر الأوقات وخصت أن يكون وجوده بصفة معينة دون أصداد تلك الصفة ، وأن الإرادة - على حد تعبيره - اختارت للموجودات أفضل المتقابلين وذلك أولاً وبالذات ، فمعنى ذلك أن ابن رشد قد وافق الأشاعرة ، من حيث لا يشعر ، على قولهم : بأن الإرادة القديمة : هي التي رجحت وجود الحادث على عدمه ، وخصت وقت وجود الحادث بوقت معين دون سائر الأوقات ، ورجحت أن يكون وجوده على هيئة معينة دون سائر أصداد تلك الصفات ، فالترجيح والتخصيص إنما يكونون بالإرادة ، وهو وظيفتها ؛ لأنه مفعلة لنفسية لها .

ومما سبق يمكن لنا أن نقول : إن ابن رشد لم يوفق إلى حل صحيح لمسألة إرادة الله ، وعلاقتها بالحوادث المتجددة التي تحدث كل وقت وأن ، بحيث يمكن لنا أن نقول : إن قوله في ذلك يؤول - عند التحقيق - إلى قول الأشاعرة ولا يختلف منه تماماً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فقد نقد ابن رشد الأشاعرة في قولهم بإرادة قديمة تتناول الحوادث المتجددة ، والجورفيات المشخمة التي تحدث في أوقات معينة .

ولهذا يرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن : ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مع قولهم : بأن إرادة الله قديمة تتعلق بالحوادث المتجددة - أمر يثير التناقض والاضطراب ، لأن الإرادة القديمة - منهم - تتعلق بإيجاد الحادث في وقت معين ، وهو الوقت الذي وجد فيه الحادث بالفعل .

ولهذا مرح ابن رشد - في مناهج الأدلة - بأنه : يجب الاعتراف بأن الله - سبحانه - مريد ، ومنع أن يقال : إنه مريد بإرادة قديمة أو محدثة ؛ بل ذهب إلى أن القول : بأن الله - سبحانه - مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة قسول مبتدع .

وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

"... فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثه بإرادة قديمة، فبعدمه،
وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة
الجدل، بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وفي
مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه
أن نقول له كن فيكون) (١) . فإنه ليس عند الجمهور - كما قلنا - شيء
يفطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة، إلا ما توهمه
المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث... وإنما طور العلماء
في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم: أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال
منها: إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث، ولا إرادة حادثة، مثل التي هي
الشاهد، بل هي إرادة: العقول الإنسانية مقصورة عن تكييفها، كما هي مقصورة
من تكييف سائر الصفات التي وصفها بنفسه، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات
المكيفة المحدثه، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف" (٢).

وقول ابن رشد - في هذا النص - " إن إرادة الله سبحانه لا تشبه إرادة
المخلوقين، وأن العقول الإنسانية مقصورة عن معرفة كيفية هذه الصفة كما هي عاجزة
عن معرفة كيفية سائر الصفات " - كلام صحيح موافق لما جاء به الكتاب والسنة
وما عليه أهل السنة والجماعة، لأن مذهب السلف ومن سار على نهجهم هو الإيمان
بما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تمثيل
ولاتعطيل، ولاتكييف ولاتأويل، اتباعاً لقوله تعالى: || ليس كمثله شيء ||
وهو السميع البصير (٣).

-
- (١) سورة النحل، آية (٤٠).
(٢) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص ١٦٢، وهي جزء من فقرة طويلة توجد في النسخة
"أ" من المخطوط ورقة ٣٢ وقد أشار الدكتور محمود قاسم إلى جزء منها
وذكرها بكاملها ابن تيمية في درر تعارض العقل والنقل، ج ١٠ ص ١٩٧-١٩٨
وقد قابل الدكتور محمد رشاد سالم ما نقله ابن تيمية عنها على الأصل
المخطوط.
(٣) سورة الشورى، آية (١١).

ولكن مجرد إيمان ابن رشد - في هذا النص - بصفة الإرادة فقط ، والنهـي
عن البحث في علاقة الإرادة بالحوادث المعينة التي تحدث من وقت لآخر
ومنع القول بأن الله يريد للأمر المحدث بـإرادة قديمة أو محدثة (١) - ليس فيه
حل مقنع لهذه المسألة ؛ لأن غاية ما انتهى إليه ابن رشد - هنا - هو التوقف
عن البحث في قدم إرادة الله أو حدوثها ، ولم يقرر حلاً للنزاع في هـذه
المسألة ؛ بل اكتفى - في هذا الموضع - بالتوقف من الكلام في قدمها أو حدوثها
ثم زعم أن تحقيق القول في إرادة الله هو من علم الخواص الذي يجـب
ألا يطلع عليه الجمهور (٢) ، حيث قال : " وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم
الخواص الخاص بهم " (٣)

وقد تعرض ابن تيمية لنقد كلام ابن رشد - في هذا الموضع - مبيناً أنه لم يأت
بما يبين هذه الشبهة ؛ بل توقف فيها وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

- (١) انظر : مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ٢٠٧ .
(٢) نجد أن ابن رشد قد توقف - في كتابه : مناهج الأدلة - من الخوف في
إرادة الله للحادثة في وقت وجوده ، وهل يريد بـإرادة قديمة أو محدثة . .
وإذا كان ابن رشد قد كتم هذا الرأي من الجمهور ، وظن به عليهم ،
فإنه قد صرح به في كتابه تهافت التهافت حيث يرى أن الإرادة الأولى
الأولى تختار وجود الحادثة على عدمه ، وتختار له أفضل الصفات وتختار له
أفضل الأوقات من أجل أن يوجد فيها وذلك أولاً وبالذات " . . . وهـذه
هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها - أبداً -
أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولاً " .

تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

- (٣) أحد نسخ كتاب مناهج الأدلة لابن رشد ، مخطوط رقم ١٢٩ (حكمه) من
المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، ورقة ٣٢-٣٣ والغريب أن الدكتور
محمود قاسم محقق كتاب مناهج الأدلة - أهمل هذه الفقرة بكاملها فـسـي
طلب الكتاب وذكر طرفاً منها في الهامش تعليق رقم (٢) . انظر مناهج الأدلة ،
لابن رشد ، ص ١٦٢ .

" أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات هذا لا يختص بالإرادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء صفاته كداته .

لكن مجرد نفي هذا لا ينافيه فيه أحد ، ومفهوم كلامه الوقف عن الكلام فـ في قديمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة ... " (١) .

وقد مضى ابن رشد في نقده للأشعرية مبيناً أن قولهم : بأن إرادة الله قديمة ، تتعلق بالحادث في وقت وجوده ، يثير التناقض والاضطراب .

وقد تعرض الأشعرية - بسبب هذا القول - إلى أشد حيرة ، وأعظم شبهة ؛ ذلك بأنهم مرحوا بأن الله مريد بإرادة قديمة ، وهذه الإرادة القديمة تتناول الحوادث ، فتتعلق بإيجاد الحادث فتخص وقت وجوده على سائر الأوقات ، وترجح أن يكون بمطة معينة دون أعداد تلك الصفات .

- فقليل لهم : كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة ؟

- فقالوا : إن الإرادة القديمة تعلق بإيجاده في وقت مخصوص ، وهو الوقت الذي يوجد فيه .

- فقليل لهم : إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبتة إليه في وقت إيجاده ؛ لأن الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى وجود الحادث وعدم وجوده سواء ، ونسبتها إلى الأوقات سواء ؛ لأنه كما يجوز إرادة وجود الحادث في هذا الوقت - مثلاً - يجوز إرادة وجوده في وقت آخر ؛ قبله أو بعده .

وبناء على هذا فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده ، أولى من وجوده في وقت آخر إلا إذا تعلق به في وقت الوجود فعل انتفى منه في وقت العدم .

- وإن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه ووقت وجوده مختلفاً فلا بد من إرادة حادثة ضرورة ، وإلا وجب أن يكون مفعول محدث من فعل قديم .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ١٩٨ .

- واللوازم التي تلزم الأشاعرة تلزمهم - أيضا - في الإرادة وذلك أنه :
- يقال لهم : إذا حضر الوقت وقت وجود الحادث فوجد هل يوجد بفعل قديم ، أو
بفعل محدث ؟
- فإن قالوا : بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم .
- وإن قالوا : بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة . والمتكلمون
يمنعون قيام إرادة حادثة بذات الله ، لأنهم قالوا : في الاستدلال على وجود الله
"إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " . ولهذا نظوا قيام الإرادة الحادثة
بفعل قديم .

- فإن قالوا : الإرادة هي نفس الفعل ، فقد قالوا : محالا ، فإن الإرادة هي
سبب الفعل في المريد . ولو كان المريد إذا أراد شيئا ما ، في وقت ما ، وجب
ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة ، لكان ذلك
الشيء موجودا من غير فاعل .

وأیضا فقد یطن أنه إن كان واجبا أن يكون عن الإرادة الحادثة أمر
حادث - فقط - فإنه يجب - أيضا - أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم ،
وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل (١) .

وبين ابن رشد بطلان قول الأشاعرة : بأن الإرادة القديمة ترجع وجود المحدث
في وقت معين دون وقت قبله أو بعده ، وترجع أن يكون المحدث بهيئة معينة
وصفات مخصوصة دون سائر الصفات ، وأنها تخص أحد الأمرين على الآخر مع تساوي
نسبتهما إلى الفاعل المريد .

ويتعرض ابن رشد لنقد الأشاعرة في زعمهم : بأن القادر المختار يرجع أحد
المقدورين على الآخر بلا مرجح ، واستدل لهم على هذا المعنى بأمثلة مختلفة
كقولهم : " إن الهارب من السبع يخمض ويختار أحد الطريقين المتساويين ، ويرجعه
على الآخر بلا مرجح ، والجائع الذي أمامه تمرتان فإنه يختار أحدهما ويرجع
إحدهما ويرجعهما على الأخرى بلا مرجح وغير ذلك من أمثلتهم على
هذا المعنى .

ويرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن القادر المختار يرجع أحد المقدورين
المتماثلين على الآخر بلا سبب ، قول باطل . وأن الذي دفعهم إلى هذا القول

(١) انظر : منهاج الأدلة فني عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

ظنهم أن الأشياء متماثلة وهي في الحقيقة متقابلة وليست متماثلة ؛ بل في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل .

- فإن قال الأشاعرة : إنما قلنا إن نسبة الأشياء التي تتعلق بها الإرادة إلى الذات والقدرة متساوية متماثلة بمعنى أنه يمكن أن يفعل ، وأن لا يفعل — وأن يوجد الحادث في هذا الوقت أو في وقت بعده أو قبله ، وذلك لأنه — سبحانه — متقدس ومنزه عن الأغراض في أفعاله .

والأغراض هي التي تخص الشيء بالفعل من مثله .

- فالجواب من قولهم هذا هو أن يقال :

- أما الأغراض التي يحمل بها كمال في ذات المريد لم يكن قبل حصول المرام كما هو الحال في أغراضنا التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي مستحيلة على الله تعالى ، " ... لأن الإرادة التي هذا شأنها ، هي شوق إلى إتمام عند وجود النقصان في ذات المريد .

- وأما الأغراض التي هي لذات المرام - لا لأن المرام يحمل منه للمريد شيء لم يكن له ، بل إنما يحمل ذلك للمرام فقط ؛ كإخراج الشيء من العسك إلى الوجود - فإنه لا شك في أن الوجود أفضل للشيء المخرج - أعني المرام - من العدم (١) ، فمثل هذه الأغراض ليست مستحيلة على الله سبحانه ؛ لأن إرادة الله - عند ابن رشد - تختار للموجودات من الأمرين المتقابلين الأفضل بالذات ، وتختاره أولا .

ويرى ابن رشد أن إرادة الله تختار أولا وتخصص ما هو الأفضل بالمرام ؛ كإخراجه

من العدم إلى الوجود ، فتخرج الإرادة للمرام : الأفضل من المتقابلين بالذات .

وقد وضع ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار

لها أبدا أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .. " (٢) .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٢) المصدر نفسه .

ويرى ابن رشد بطلان قول الأشاعرة بأن : القادر المختار يرجح أحدهما المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وتمثيل ذلك بهارب من السبع فإنه يختار أحد الطريقين المتساويين من جميع الوجوه بلا مرجح ، وكاختيار الجائع أحدهما الرغيقين دون الآخر بلا مرجح .

ويرد ابن رشد على قولهم هذا من وجهين :

— الأول : منع التماثل بينهما ؛ لأن كل شخص لابد وأن يغيّر أحدهما الثاني بصفة خاصة ، فإذا اختار الهارب من السبع أحد الطريقين دون الآخر ، واختار الجائع أحد الرغيقين دون الآخر ، فقد وقعت الإرادة بأحدهما دون الثاني ، " لأن الغيرية موجودة فيهما فاذن لم تتعلق الإرادة بالتماثلين من جهة ماهما متماثلان " (١) .

— الثاني : أن سلوك الهارب من السبع أحد الطريقين دون الآخر مع تساويهما من جميع الوجوه ، ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله . فإن سلوكه أحدهما مع تساوي الطريقين من جميع الوجوه يبلغه مراده ، ويتم غرضه ، بإرادته ، إنما تعلقت بتمييز سلوك أحدهما من ترك الهرب مطلقا ، لا بسلوك أحدهما وتمييزه عن الآخر . بلا مرجح — كما زعم الأشاعرة : بمعنى أنه إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية فإنه لا يؤثر لو سلك أحدهما دون الآخر (٢) ، وهذا جائز عقلا ، لأن كل واحد من الطريقين يحقق له غرضه ، ويبلغه مراده .

وأما الباطل عقلا فهو أن يختار طريقا مميّنا ، ويرجعه على الآخر بلا مرجح كما تدعي الأشعرية .

أريد أن أنتهي من هذا — كله — إلى أن ابن رشد يرى أن إرادة الله لم تتعلق بأحد المقدورين المتساويين المتماثلين من جهة ماهما متماثلين فحسب وأن الإرادة

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ص ١١٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٠٩-١١٠ .

رجحت أحدهما بلا مرجح - كما تزعم الأشعرية ، بل ان الإرادة الازلية اختارت أفضل الامرين المتقابلين أولا وبالأذات لمعنى في المراد فقط : كإخراجه من العدم إلى الوجود . وذلك دون غرض للمريد يحمل بسبب حصول المراد كمال للمريد ، لم يوجد قبل حصول المراد فإن هذه الأغراض وإن كانت في إرادتنا الإنسانية إلا أن الإرادة الإلهية منزهة عنها (١) .

وقد نقد ابن رشد الأشاعرة نقدا شديدا في قولهم : بأن القادر المختار يرجح أحد المقدورين المتساويين بلا مرجح ، وزعمهم أن ذلك جائز عقلا . ثم بين فساد هذا القول وعدم جوازه .

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية نجده يتفق مع ابن رشد على نقد الأشعرية في هذه النقطة مبينا أنه لا يجوز للقادر . . . أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ، فإنه كان قادرا قبل إرادته ، وهو قادر على غيره ، فتخصيص هذا بالإرادة لا يكون بالقدر المشترك بينهما وبين غيره .

ولا يجوز - أيضا - أن تكون الإرادة تخص مثلا على مثل بلا مخصص بل إنما يريد المريد أحد الشيئين دون الآخر لمعنى في المريد والمراد ، لابد أن يكون المريد إلى ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل (٢) .

وإذا كان الأشاعرة يرون أن الإرادة القديمة هي التي رجحت وجود الحادث بدلا من عدمه ورجحت أن يكون بمفاتي معينة ، دون أعداد تلك المفاتي ورجحت وجوده في وقت معين دون وقت قبله ، أو وقت بعده ، بدون مرجح في ذلك كله ، فإن ابن رشد يرى أن قولهم هذا باطل .

ويرى ابن رشد أن قول الأشاعرة بأن إرادة الله قديمة تتعلق بالحوادث المتجددة مع قولهم : بامتناع قيام حادث بذات الله ، لأنهم يزعمون أن ما لا يخلو

(١) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ١٠٧ = ١٠٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٥ .

عن الحوادث فهو حادث - قول يثير التناقض والاضطراب ، وقولهم : إن الحادث المعين الذي وجد الآن - مثلا - إنما حدث بإرادة قديمة فقط قول يثير الشك ، ويلزم منه لوازم فاسدة : وذلك أنه يلزمهم أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور:

- إما إرادة حادثة ، وفعل خاص ، وقيام الحوادث بذات الله ممتنع عند الأشاعرة ، والمعتزلة ، وذلك لأنهم قالوا - في الاستدلال على وجود الله - إن ما قامت به الحوادث فهو حاشي ، أو إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

- وإما فعل حادث وإرادة قديمة .

- وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة (١) .

وبعد أن لفت ابن رشد الأنظار إلى أن أقوال الأشاعرة في مسألة الإرادة ، تفني إلى التناقض والاضطراب ، أخذ يبين أن قولهم بإرادة قديمة تتعلق بإيجاد الحادث في وقت معين يثير شبهة عظيمة ، وشكوكا عسيبة يعصب على المتكلمين المهرة (٢) بعلم الكلام حلها فخلا من الجمهور الذين تسلمهم هذه الأقوال إلى شبه محيرة لا يستطيعون التخلص منها .

ولهذا فإننا نجد ابن رشد - في كتابه مناهج الأدلة - يكف الجمهور والعامّة عن الخوف في قدم الإرادة أو حدوثها ؛ بل يرى أن التصريح بأن الله يريد الحادث في وقت وجوده بإرادة قديمة بدعة (٣) ، ثم يمضي ابن رشد إلى أبعد من هذا - كله - مدعيا أن الشرع لم يصرح بأن الله يريد بإرادة محدثة ، ولم يصرح أنه يريد بإرادة قديمة ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٣٦ .

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(٣) راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .

" ... والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ————
ولذلك لم يصرح ■ بإرادة قديمة ولاحادثة ؛ بل صرح بما أظهر من—————
أن الإرادة موجدة لموجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (١) وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ؛ بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقديم وليس بأيدي المتكلمين ————
برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم ، لأن الأصل الذي يقولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا ومنها (٢)
وهي : " أن ما لا يخلو من الحوادث حادث ... " (٣) .

- (١) سورة النحل ، آية (٤٠) .
(٢) بين ابن رشد - في أثناء نقده لمسالك الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله - ضعف هذه المقدمة ، وبيّن أنها مقدمة مشتركة تحتل الحق والباطل ————
الأمر الذي يمنع قبول المدعى بها مطلقاً ، لأن هذه المقدمة يمكن أن يفهم منها معنيين :
- أحدهما : ما لا يخلو من جنس الحوادث ، فهذا ليس بحادث ، بمعنى أنه بهذا المفهوم لا يلزم منه حدوث المحل .
- الثاني : ما لا يخلو من حادث بعينه فهذا حادث ؛ بمعنى أن ما لا يخلو من عرض حادث مشار إليه ، فإنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادث ، فإن أريد بتلك المقدمة المشتركة هذا المعنى الثاني فهي : صادقة .
وأما إن أريد بها المعنى الأول فهي كاذبة (راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٤١ ، ١٤٢) .
وقد وافقه ابن تيمية على ذلك حيث يقول : " ... من أصولهم - أي الأشعرية - التي تلقوها من المعتزلة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أريد به الحادث بالشخص فإن ما لا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثاً .
وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس - (درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٧٢) .
وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " ... ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث إن أريد به ما لا يخلو من نوعها فممنوع والثاني : لا يضر ... " درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٤ ، ص ١٦٠ .
(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٤٨ .

وبعد أن وضع ابن رشد تناقض أقوال الأشاعرة في مسألة الإرادة واضطرابها ... — وبعد أن بيّن ومن هذه المقدمات التي ألجأتهم إلى تلك الأقوال الفاسدة ... وأفقت بهم إلى تلك المسالك المومرة ... ، وبعد أن بيّن تلك اللوآزم الفاسدة التي تلزمهم — أكد على أن أقوال الأشاعرة في الإرادة تفضي إلى شبه وشكوك عويصة أشارها علم الكلام المبتدع المذموم ، بما اشتمل عليه من مقدمات مشتركة ، ومسالك جدلية تشيّر الشبه والشكوك .

وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ... فهذه الشبه كلها إنما أشارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يآذن به الله . فإنه ليس في الشرع أنه — سبحانه — يريد بإرادة حادثة ولا قديمة .

فلاهم ، في هذه الأشياء ، اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولاهم — أيضا — لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين . ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين الممدقين وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ ، وفي قلوبهم مرض ، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم . وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الإمتياد لأمثال هذه الأقاويل سببا للإخلال عن المعقولات ، كما نرى يعرض للذين همروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا . هؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ ... " (١) .

وبعد أن بيّن ابن رشد بطلان قول الأشاعرة بأن الإرادة القديمة هي التي رجحت وجود الحادث على عدمه — مع تساوي الأمرين بالنسبة للقدرة والإرادة — ورجحت أن يكون بصفات معينة دون أعداد تلك الصفات ، وضعت وجود الحادث المعين بوقت مخصوص دون وقت قبله أو بعده — مع تساوي جميع الأوقات بالنسبة للإرادة ، وقولهم : إن الإرادة رجحت ذلك كله بلا مرجح ... أقول بعد

(١) منهاج الأدلة في مقاعد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٢ .

أن بيّن ابن رشد ذلك كله أراد أن يأتي بحل لمسألة الإرادة وتعلقها بالموجودات يختلف عن الحل الذي ذهب إليه الأشعرية ، فذهب ابن رشد إلى أن الإرادة الأزلية تختار للموجود دائما أفضل الأمرين المتضادين؛ كوجود الحادث على عدمه ، ووجوده في وقت أفضل من سائر الأوقات ، وتختار له أفضل الصفات دون أضعافها؛ وذلك أولا وبالذات . يقول ابن رشد :

" ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا " (١)

والحق أن الحل الذي ارتضاه ابن رشد - هنا - لحل مسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث لا يختلف عما ذهب إليه الأشعرية ، وأن قوله - هنا - يقول (٢) في حقيقته إلى قول الأشاعرة وعند التحقيق نجد أن ابن رشد لم يأت بما يحل الإشكال في هذه المسألة .

ولكن يكفي ابن رشد في هذا المقام - مع كونه لم يوفق إلى الصواب في هذه المسألة - أنه لفت الأنظار إلى تناقض أقوال الأشعرية في مسألة الإرادة ، واضطرابها ، وبيّن بطلانها ومخالفتها لما جاء به الكتاب والسنة ، وأشار إلى ما يلزمهم من لوازم فاسدة .

وقد بيّن ابن رشد ذلك - كله - بطرق عقلية من جنس طرق المتكلمين ، وناقشهم بنفس سلاحهم .

وحسب في هذا المقام - أيضا - أنه زرع الثقة بمذهب الأشعرية وزلزلها مبينا أن أقوالهم ، وطرقهم التي سلكوها في إثبات العقائد الدينية هي : طرق مبتدعة ، تخالف ما جاء به الشرع ، وتثير شبهة عظيمة وشكوكا جسيمة ، وأنها ليست هي المسالك التي دعا الشرع الناس من قبلها إلى إثبات العقيدة الصحيحة ، ومن الأمثلة على ذلك ما أشارت إليه أقوالهم

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٢) قد بيّنت فيما سبق - رأي ابن رشد - هنا - ووضحت لماذا كان هذا القول يقول في حقيقته إلى ما قالته الأشاعرة ، فلا وجه لاعادته هنا . راجع : ص ٦١٥ - ٦١٧ من هذه الرسالة .

من شكوك في مسألة الإرادة فضلا عن غيرها من مسائل العقيدة .

وحسب ابن رشد أنه أقدم على نقد مسالك الأشعرية ، وفند أقوالهم ، وبَيَّن مخالفتها للكتاب والسنة في زمن كان يدعي فيه آئمة المذهب الأشعري وعلمائه وأتباعه أنه : هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وأن الآراء الكلامية التي توصلوا إليها وطوروها عبر فترة طويلة من الزمن هي التي تتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة ، ولاتخالفهما ، فوجد من يستخدم سلاحهم ويناقش آراءهم الكلامية بطرق عقلية ، لينظر فيها المنصف ، ويتأملها ، ثم يقف بعد ذلك على ما اشتمل عليه المذهب الأشعري من تناقض واضطراب وأقوال مبتدعة مخالفة للكتاب والسنة .

وإذا كان ابن رشد قد عجز عن الوصول إلى الحق في بيان المذهب الصحيح في مسألة الإرادة ، وقصر من الإتيان فيها بقول يتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة ، واخفق في الوصول إلى مذهب أهل السنة والجماعة - فقد جاء من بعده من أتم مابداً به - بل زاد عليه : ذلك هو شيخ الإسلام ابن تيمية - ناصر السنة وقامع البدعة : الذي أعمل معاول الهدم وأنفذ سهام النقد إلى المذهب الأشعري ، وسائر المذاهب المبتدعة ، ليدفع شبه الفاسدة ، وينقضي العقيدة الإسلامية مما أمابها من غبش البدع ، وركام الضلالة والأهواء عبر حقبة طويلة من الزمن ، ويبين للناس الحق المبين المستمد من كتاب الله وسنة رسوله .

وقد حرر ابن تيمية القول في مسألة الإرادة - وغيرها من المسائل - تحريراً دقيقاً يتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة .
وسوف يتضح لنا ذلك عندما نعرف مذهب ابن تيمية في مسألة الإرادة ، فلننتقل

إليه .

المطلب الثاني

صفة الإرادة عند ابن تيمية

يثبت ابن تيمية أن الله يريد بإرادة، والإرادة صفة من صفاته تعالى
كما وردت باثبات ذلك نصوص الكتاب والسنة .
وقد استدلل ابن تيمية على إثبات صفة الإرادة لله تعالى بأدلة نقلية
وعقلية :

أولاً: الأدلة النقلية :

- (١) مما استدلل به ابن تيمية على إثبات صفة الإرادة لله - سبحانه - قوله تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (٢) .
وكذلك استدلل (٣) بقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (٤) .
وكذلك استدلل (٥) بقوله تعالى : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) (٦) .
وكذلك استدلل (٧) بقوله تعالى : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهم ويستخرجا كنزهما) (٨) .

-
- (١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ٣، ص ٦٤ .
(٢) سورة النحل، آية (٤٠) .
(٣) انظر: جامع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، المجموعة الأولى، ص ١٣٨ .
(٤) سورة يس، آية (٨٢) .
(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ٨، ص ٤٧٠ .
(٦) سورة المائدة، آية (٦) .
(٧) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٣٠١ .
(٨) سورة الكهف، آية (٨٢) .

واستدل (١) - أيضا - بقوله تعالى : (يريد الله ليبين لكم — ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم . والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا) (٢) .

ويستدل (٣) ابن تيمية - أيضا - على اثباتها بقوله تعالى : (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) (٤)

واستدل (٥) - أيضا - بقوله تعالى : (وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له) (٦)

وقوله تعالى : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) (٧)
وقوله سبحانه : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) (٨)
وقوله : (وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا) (٩) .
وقوله : (ولكن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) (١٠)
وأما ذلك في القرآن العزيز (١١) .

-
- (١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج٨، ص ٤٧٠.
 - (٢) سورة النساء، آية ٢٦، ٢٧.
 - (٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٣٠١.
 - (٤) سورة الاسراء، آية ١٦.
 - (٥) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٦، ص ٣٠١، وانظر: جامع الرسائل، لابن تيمية، - المجموعة الثانية - ص ١٣، تحقيق د. محمد رشاد سالم.
 - (٦) سورة الرعد، آية ١١.
 - (٧) سورة الكهف، آية ٢٣، ٢٤.
 - (٨) سورة الفتح، آية ٦.
 - (٩) سورة الإنسان، آية ٢٨.
 - (١٠) سورة الاسراء، آية ١٦.
 - (١١) انظر: جامع الرسائل، لابن تيمية، المجموعة الثانية ص ١٣، ١٤، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

- ثانيا : الأدلة العقلية :

الدليل الأول :

نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد استنبط من بعض الآيات القرآنية دليلا عقليا على إثبات صفة الإرادة ، وذلك بناء على ما تقرر لديه من أن أدلة القرآن أدلة شرعية وعقلية في آن واحد .

ولهذا نجد أنه يستنبط من قوله تعالى : (الذي خلق خلق الإنسان من معلق)^(١) ، ومن قوله تعالى : (ألا يعلم من خلق هو اللطيف الخبير)^(٢) دليلا على إثبات الإرادة ، " وذلك من جهة أن الخلق يستلزم الإرادة ، فإن فعل الشيء على صفة مخصوصة ، ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بإرادة تخص هذا من ذاك " (٣) .

الدليل الثاني :

يرى ابن تيمية أن هناك دليل قد اشتهر عند النظار الاستدلال به على إثبات الإرادة ، وهو يقوم على أن المخلوقات التي في هذا الكون كلها ممكنة ، يستوي وجودها وعدمها ، فمن الممكن أن تكون على هيئة غير الهيئة التي وجدت عليها ، ومن الممكن أن توجد في وقت قبل الوقت الذي وجدت فيه ، ومن الممكن أن توجد في وقت بعده . فتخصيص أي ممكن صادر منه تعالى بالوجود بدلا من عدمه ، وبصفات معينة دون أوضاع تلك الصفات ، وبوقت معين دون وقت قبله ، أو وقت بعده لا بد له من مخصص يقتضيه ، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح .

(١) سورة العلق ، آية (١ ، ٢) .

(٢) سورة الملك ، آية (١٤) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ .

وليس ذلك المخصص والمرجح هو : الذات الإلهية ؛ لأن الذات المجردة التي ■ إرادتها لا تخصص ، وذلك لأن نسبة ذاته - تعالى - إلى الممكنات المتقابلة سواء - هذا من ناحية -

ومن ناحية أخرى لو كان المخصص هو ذاته - تعالى - للزم من ذلك انتفاء القدرة على الاختيار - بمعنى صحة الفعل والترك - ولزم أن يكون موجباً بذاته .

وليس ذلك المخصص والمرجح - أيضاً - هو القدرة ؛ وذلك لأن نسبة الضدين إلى القدرة ، وإلى الأوقات سواء ؛ إذ كما يمكن أن تتعلق القدرة بإيجاد الممكن ، يمكن أن تتعلق بعدم إيجاده ، وكما يمكن أن يقع بقدرته وجود الممكن على هيئة معينة يمكن أن يقع بها وجوده على هيئة أخرى مضافة لتلك الهيئة ، وكما يمكن إيجاد الممكن على هيئة مخصوصة بالقدرة في وقت مخصوص يمكن إيجاده بها على نفس هذه الهيئة في وقت آخر قبل ذلك الوقت المعين أو بعده ، فإذا كانت نسبة القدرة إلى الضدين المتقابلين - كوجود الممكن ، وعدم وجوده - إلى جميع الأوقات وإلى الصفات المتقابلية سواء فإن القدرة لا تصلح للتخصيص والترجيح . وكذلك صفة العلم لا تصلح للتخصيص والترجيح ، وكذلك الحياة أو السمع أو البصر ، أو الكلام لا يصلح شيء من هذه الصفات للتخصيص مطلقاً .

وإذا كانت هذه الصفات - كلها - لا تصلح للتخصيص ، فالمخصص لابد وأن يكون صفة مفارقة لما ذكر ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وذلك هو المطلوب .

وقد ذكر ابن تيمية أن هذا الدليل دليل مشهور عند النظار .. ويقرر هكذا : إن العالم فيه تخصيصات كثيرة مثل تخصيص كل شيء بماله من القدرة والصفات والحركات ؛ كطولها ، وقصره ، وطعمه ، ولونه ، وريحه ، وحياته ، وقدرته ، وعلمه ، وسمعه ، وبصره ، وسائر ما فيه مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك ؛ إذ ليس واجب الوجود بنفسه .

ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادتها لا تخصص وإنما يكون التخصيص

بالإرادة ... (١) .

ومن خلال هذا النص نجد أن ابن تيمية يوافق النظار على هذا الاستدلال فسي
مجمله ؛ ولكنه يرى أن هذا الدليل ليس صحيحا باطلاق ؛ لأن المتكلمين قد
جعلوا المخصص فقط إنما هو الإرادة ، وأنها تخصص وجود الحادث على
عدمه مع تساوي الأمرين بالنسبة للقدرة ، وتخصيص أن يوجد الحوادث
المعينة في وقت معين دون وقت قبل ذلك الوقت ، أو وقت بعده مع تساوي جميع
الأوقات بالنسبة للقدرة ، ويؤمنون أن الإرادة ترجع الحادث على عدمه بدون
مرجح وتخصص أن يوجد الحادث في وقت مخصوص دون وقت آخر بلا سبب يقتضي
الترجيح ، ويؤمنون - أيضا - أن الحادث المعين الذي يحدث في وقت معين
يوجد بعد أن لم يكن موجودا بالإرادة القديمة . وفساد هذا القول معلوم
عند جمهور العقلاء .

وقد تعقب ابن تيمية هذا الدليل بقوله : " ... وكثير من النظار
كأبن كلاب وموافقيه : كالأشعري وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأي ...
يقولون إنه ... يريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ...
وإن كان جمهور العقلاء يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور
التام ... (١) .

وبهذا نجد أن ابن تيمية يرى أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على ثبوت
الإرادة ، ويكون ذلك الدليل وافيا بالمطلوب ، وذلك إذا استكملنا ما في
من تصور ، وحررنا الدلالة منه تحريرا يتفق مع أصول أهل السنة والجماعة
يتبين هذا عندما نقرر أن إرادة الله - سبحانه - ترجح أحد المقدورين
على الآخر لمرجح ، وأنها ترجح وقتا على وقت لسبب يقتضي الترجيح ، وأن
سبحانه لم يزل يريد إرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم وأما آحادها
فحادث ، والله سبحانه قدر المقادير وكتبها ثم خلقها بعد ذلك ، وهو

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٦ .

سبحانه إذا قدرها علم ما سيفعله وأراد فعله في الوقت المستقبل ، فهو يريد وجود الحادث المعين في وقت معين بإرادة حادثة . وسوف يتضح هذا المعنى قريباً .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن إرادة الله : صفة من صفاته - سبحانه وتعالى - زائدة على الذات المجردة عن الصفات التي يدمي ثبوتها نفساً الصفات من الجهمية والمعتلة ، مفارقة للعلم والقدرة والحياة ، وسائر الصفات بمعنى أنه يمكن أن يفهم من الإرادة معنى غير المعنى المفهوم من العلم ، وغير المعنى المفهوم من الحياة وغير المعنى المفهوم من القدرة .. وهكذا .

ويرى ابن تيمية أن إرادة الله صفة قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة النوع حادثة الأفراد ، وقد وضع ابن تيمية لهذا المعنى بقوله :
" ... الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة ... " (١) .

ويرى ابن تيمية أن كلما سواه - سبحانه - حادثاً كائننا بعد أن لم يكن ، وأنه - سبحانه - لم يزل يريد أن يفعل شيئاً بعد شيء (٢) ، فهو يريد الحوادث المتجددة بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما الحوادث المعين الذي يحدث في وقت معين بعد أن كان معدوماً - فإنما يريد في وقته بإرادة حادثة . يقول ابن تيمية موضعاً هذا المعنى :

" ... إنه (الله سبحانه) لم يزل يريد بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته ، وهو - سبحانه - يقدر الأشياء ، ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال فإذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول مزم والثاني قصد ... " (٣) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٩ .

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٢٠٢ .

وبناء على هذا، فالإرادات الحادثة تتعدد بتعدد الأفعال، والحوادث المتجددة وكل حادث يحدث في وقت مخصوص بعد أن كان معدوماً له إرادة. حادثة رجحت وجوده على — ، لسبب اقتضى الترجيح، وخصت وجود الحوادث المعيّنة بوقت معيّن دون وقت قبل ذلك الوقت، أو بعده، وذلك لسبب اقتضى التخصيص، ورجحت أن يكون وجود — ذلك الحادث — على هيئة معينة، وصلة مخصوصة وقدر مخصوص دون أضداد ذلك كله، وكان ترجيح هيئة دون هيئة وصلة دون صلة وقدر دون قدر لسبب اقتضى الترجيح وليس كما تقول الأشاعرة إن الإرادة أزلية قديمة واحدة وأنها ترجح وتخص بدون مرجح أو مخصص.

ويلوم ابن تيمية الأشاعرة لوماً شديداً على قولهم: إن الحوادث المتجددة تحدث بنفس الإرادة القديمة الأزلية ويريد وجودها بإرادة واحدة وإنما يتجدد تعلق تلك الإرادة القديمة بالمراد، ونسبتها إلى جميع المقهورات واحدة، وزعمهم أن الإرادة القديمة رجحت وجود الحادث على مدته بدون مرجح وخصت وجود الحادث في وقت مخصوص دون باقي الأوقات — مع تساوي جميع الأوقات بالنسبة للقادر المريد — بدون مخصص، ورجحت صفة على صفة بدون مرجح.

وقد لاحظ ابن تيمية اضطراب قولهم هذا وتناقضه، فتمدى له بالنقد وتعليقهم بقوله: "... والإرادة التي يثبتونها لم يدل عليها سمع ولا عقل، فإنه لا تعرف إرادة ترجح مراداً على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح، ومن قال من الجهمية والمعتزلة: "إن القادر يرجح أحدهم قديره على الآخر بلا مرجح" فهو مكابر، وتمثيلهم ذلك بالجائع إذا أخذ أحد الغريفيين والمهارب إذا سلك أحد الطريقين، حجة عليهم. فإن ذلك لا يقع إلا مرجحاً أحدهما، إما لكونه أيسر في القدرة وإما لأنه الذي خطر ببالهما وتصوره أو ظن أنه أنفع فلا بد من رجحان أحدهما بنوع ما:

— إما من جهة القدرة —

— وإما من جهة التعور والشعور، وحينئذ يرجح إرادته والآخر

لم يرده.

فكيف يقال : إن إرادته رجحت أحدهما بلا مرجح ؟ أو أنه رجح
إرادة هذا على إرادة ذاك بلا مرجح وهذا معتنع يعرف امتناعه من تصويره حق
التصور... (١) .

ويؤكد ابن تيمية على أن قول الأشاعرة هذا قول باطل ، لأنهم قد
جعلوا الإرادة تخصص لذاتها بدون مخصص ، وجعلوا الحوادث تحدث بدون سبب يقتضي
حدوثها فالخاتمة يحدث بعد أن كان معدوما بدون سبب يقتضي حدوثه ، بل تحدثت
وحدثت نسبة عدمية لوجود لها وهذا قول مغيب سقطا في.

ويقرر ابن تيمية أن الله - سبحانه - متمم بالإرادة أزلا وأبدا ،
وأنه لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة
الحادث المعين - الذي يحدث بعد أن كان معدوما - وإنما يريد في وقته
وهو سبحانه قدّر للحوادث أقدارا وحدد لها أوقاتا وآجالا تحدث فيها
وعلم أنه سيفعلها في تلك الأوقات ، وأراد فعلها في تلك الأوقات بالذات ،
فإذا جاء وقت وجود الحادث فلا بد من إرادة حادثة ترجع وجود الحادث على
عدمه ولا بد من مخصص يخص وجود الحادث في ذلك الوقت المعين - أعني
وقت وجوده - دون باقي الأوقات التي قبله أو بعده ، ولا بد من مرجح رجح وجود
الحادث بمدة معينة دون سائر المرات .

وخلاصة القول أن الإرادة عند ابن تيمية ترجح لمرجح وسبب اقتضاه
الترجيح وتخصص لمخصص خلافا للأشاعرة الذين جعلوا الإرادة القديمة ترجح
أحد المقدورين المتساويين على الآخر بلا مرجح راعين أن المرجح لوقت على
وقت وصفة على وصفة إنما هو الإرادة ، فالتخصيص والترجيح صفة نفسية
للإرادة عندهم -

وبناء على ما سبق فالإرادة ترجح أحد المقدورين المتساويين على الآخر
لمرجح وتخصص وجود الحادث بوقت معين دون سائر الأوقات الأخرى لمخصص .
يقول ابن تيمية : -
" ... لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر ، والإرادة تتعلق

بالمفعول لعلم المرید بما فی المفعول من تلك الحکمة المطلوبة ... (١) وذلك لأنه یمتنع تخصیص أحد المتماثلین بالإرادة ؛ بل لابد من مخصص جعل أحدهما یختص بأمر اقتضى تعلق الإرادة به ؛ فالإرادة القديمة لاتخصص وجود الحوادث فی وقت مخصوص دون وقت آخر بدون مخصص ، وأیضا - لایجوز أن یكون رجع وجود الحادث على عدمه ، ومخصص وجوده هو وقت معین دون وقت آخر ... ونحو ذلك لأنه قادر . یقول ابن تیمیة :

" ... ولایجوز أن یرجع شیئا لمجرد كونه قادرا ، فإنه كان قادرا قبل إرادته وهو قادر على غیره ، فتخصیص هذا بالإرادة لایكون بالقدرة المشتركة بینہ وبين غیره .

ولایجوز - أیضا - أن تكون الإرادة تخصص مثلا على مثل بلامخصص ؛ بل إنما یرید المرید أحد الشیخین دون الآخر لمعنى فی المرید والمراد ، لابد أن یكون المرید إلى ذلك آمیل ، وأن یكون فی المراد ما أوجب رجحان ذلك الأمیل " (٢) .

وقد بین ابن تیمیة أن المتكلمین لماسلكوا فی الاستدلال على وجود الله طريقة مبتدعة مخالفة لما جاء به النقل الصحيح والعقل المریح وقعوا فی الاضطراب والتناقض ومرض لهم شك كبير فی هذه المسألة ، والسبب فی ذلك الشك هو أنه : من المعلوم بمریح العقل أن القادر إذا لم یكن مریدا للفعل ولا فاعلا ، ثم صار مریدا فاعلا فلا بد من حدوث أمر اقتضى ذلك (٣) فالحوادث المعینة الذی یوجد فی وقت معین بعد أن كان معدوما لابد له من إرادة وفعل وسبب حادث (٤) اقتضى حدوثه ، ورجح وجوده على عدمه ، ومخصص

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تیمیة ، ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تیمیة ، ج ١٦ ، ص ٣٠٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

(٤) وهذا هو منشأ تناقض المتكلمین واضطرابهم فی مسألة الإرادة ؛ لأنهم منعوا قیام الحوادث بذات الله ، وقالوا : فی دلیل الحدوث إن ما یخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولهذا امتنع الأشاعرة من القول بأن الله یرید وجود الحادث المعین بإرادة محدثة ؛ بل لجؤوا إلى أنه یریده بنفس الإرادة - القديمة وإنما تجدد تعلقها بالمراد وهي فی الحقيقة نسبة عدمية لا وجود لها . والنصريون من المعتزلة وإن قالوا : إن إرادته لذلك حادث إلا أنهم منعوا قیامها بذاته فزعموا أنها لا فی محل .

وجوده بوقت معين وهو الوقت الذي وجد فيه دون سائر الأوقات الأخرى مع تساويها بالنسبة للمقدرة والإرادة ، فإنه لا تعرف إرادة ترجع أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح ، فإنه كما يمكن أن تتعلق الإرادة بإيجاد ذلك الحادث المعين يمكن أن تتعلق بعدم وجوده ، وكما يمكن أن تتعلق بإيجاده في هذا الوقت يمكن أن تتعلق بإيجاده في وقت قبله أو وقت بعده . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من مرجح يقتضي إيجاد الحادث على عدمه وخصص وجوده بوقت معين دون سائر الأوقات .

ويذكر ابن تيمية أنه قد اختلفت أقوال الطرق الكلامية أمام هذا الاعتراض ، واضطربت آراؤهم ، فلجؤا إلى أقوال مناقضة للنقل والعقل ، وقد عدد ابن تيمية هذه الأقوال على النحو التالي :

القول الأول :

قول من قال : " الإرادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ، ونسبتها إلى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخص بلامخصص . فهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما .

وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فساد معلوم بالاضطرار ، ...

وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام وبطلانه من جهات :

- من جهة جعل إرادة هذا عين إرادة ذلك .
- من جهة أنه جعل الإرادة تخص لذاتها .
- ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث حتى تخص أولا تخص ؟ بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا ، وهذا ليس بشيء فلم يتجدد شيء .
- فما رت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص .

والقول الثاني :

قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء ، لكن يقول : تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاتها بتلك المشيئة القديمة كما تقول الكرامية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال ؛ ولكن يلزمهم ما ———
أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث وتخصيمات بلا مخصص وجعلوا ———
تلك الإرادة واحدة تتعلق بجميع الإرادات الحادثة وجعلوها — أيضا — تخص
لذاتها ، ولم يجعلوا عند وجود الإرادات الحادثة شيئا حدث حتى تخص ———
تلك الإرادات الحدوث .

— القول الثالث :

قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به . ثم إما أن يقولوا
بنفي الإرادة أو يفسرونها بنفي الأمر والفعل (١) .

أو يقولوا بحدوث إرادة لافي محل كقول البصريين (٢) (٣) .

وفساد قول القائلين : بأن الله يريد بإرادة محدثة موجودة لافي محل
— معلوم ببديهية العقل ؛ وذلك لأن حدوث مفعلة لافي محل غير معقول . فالصفة
كما هو معلوم بالضرورة لا بد لها من محل تقوم به .

— ومما يدل على فساد قولهم — أيضا — أنه لو جار أن يكون الباري
— سبحانه — يريد بإرادة لافي محل ، لجار أن يكون عالما بعلم غير قائم بذاته ،
وقادرا بقدرة قائمة في ذاته ، وحي بحياة قائمة في ذاته وهم لا يقولون
بذلك .

— وكذلك لو كانت إرادته — سبحانه — حادثة لافي محل لم يكن كونه
مريدا . بتلك الإرادة أولى من كون غيره : كالإنسان وسائر المخلوقات
مريدا بها — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(١) يؤكد هذا ما حكاه القاضي عبد الجبار المعتزلي عن أبي القاسم البلخي
والنظام أنهما قالوا : "إنا إذا قلنا : إنه تعالى يريد لفعل نفسه ، فمرادنا
أنه يفعل له لا على وجه السهو والغلطة ، وإذا قلنا إنه يريد لفعل غيره
فمرضا أنه أمر به شاه عن خلافه " شرح الأصول الخمسة ، للقاضي
عبد الجبار الهمداني ، ص ٤٣٤ ، تحقيق د. عثمان عبد الكريم .

(٢) القول بأن الله يريد بإرادة محدثة موجودة لافي محل هو قول أبي علي
الجبائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من معتزلة
البصرة . راجع ص ٧٠٤ من هذه الرسالة .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠١-٣٠٢ .

— وأيضا لو كانت لافي محل لكانت نسبتها إلى الحادث لكونها مفة لله أولى من نسبتها إلى القديم لما بين الحادث والحادث من الاشتراك في الحدث دون الحادث والقديم.

وقد نبّه الإمام ابن تيمية إلى فساد قولهم : " بأن الله مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل " ، وأشار إلى بطلان ذلك بقوله : " ... وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون ، فالمعتزلة القدرية : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، وإما أن يقولوا بإرادة أحدثها في في محل بلا إرادة : كما يقوله البصريون منهم — وهم أقرب إلى الحق — من البغداديين منهم ، وهم في هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب وفاروا بأخص المطالب ، فإنهم التزموا عرضا يحدث لافي محل ، وحادثا يحدث بلا إرادة ... " (١).

وبعد أن بيّن ابن تيمية فساد (٢) أقوال المتكلمين في مسألة الإرادة وتناقضهم ، وما يرد على أقوالهم من اعتراضات وشكوك ، أخذ يحرر القول في مسألة الإرادة تحريراً يتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة . وقد مالج — رحمه الله — هذه المسألة ، وقرر القول فيها تقريراً منقطع النظر ، وحل الشكوك والاعتراضات التي وردت على المتكلمين خلا يتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة ، فبيّن أن المذهب الحق في هذه المسألة هو أن يقال : " إنه (الله سبحانه) لم يزل مريدا بإرادات متعاقبة ، فنسوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فإنما يريد في وقته .

وهو — سبحانه — يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول مزم ، والثاني قصد.

(١) درم تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢٩ .

(٢) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٣ .

وهل يجوز وصفه بالعزم فيه قولان :

— أحدهما : المنع : كقول القاضي أبي بكر (١) ، والقاضي أبي يعلى .

— الثاني : الجواز ، وهو أصح ، فقد قرأ جماعة من السلف (فـ إذا

عزمت فتوكل على الله) (٢) .

بالضم . وفي الحديث الصحيح من حديث أم سلمة : ثم عزم (٣) الله

لي . وكذلك في خطبة : مسلم فعزم في (٤) .

وسواء سمي " عزمًا " أو لم يسم فهو سبحانه إذا قدرها علم أنه سيفعلها

في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها . فإذا جاء الوقت فلا بد من إرادة

الفعل المعين ، ونفس الفعل ، ولا بد من علمه بما يفعله

وحيث ، وإرادة المعين تترجح لعلمه بما في المعين من المعنى

المرجح لإرادته . فالإرادة تتبع العلم . ويكون ذلك المعين متعلما بتلك

الصفات المرجحة إنما هو في العلم والتصور ، ليس في الخارج شيء . ومن

هنا غلط من قال ليس عنده إلا إرادة واحدة . وعلم واحد . ليس للمعلومات

والمرادات صورة علمية عند هؤلاء

وتلك الصورة العلمية الإرادية حدثت بعد أن لم تكن وهي حادثة

بمشيئته وقدرته كما يحدث الحوادث المنفعلة بمشيئته وقدرته . فيقصد

ما يفعله ثم يفعله (٥) .

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني المشهور بالباقلاني

من متقدمي الأشاعرة توفي سنة ٤٤٠٣ هـ انظر ترجمته في شذرات الذهب

ج ٣ ص ١٦٠ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٤ / ٤٠٠-٤٠١ .

(٢) سورة آل عمران آية (١٥٩) .

(٣) هذا الأثر رواه مسلم في صحيحه من أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم

قالت " فلما توفي أبو سلمة قلت من خير من أبي سلمة صاحب رسول الله صلى

الله عليه وسلم ثم عزم الله لي فقلت لها قالت فتزوجت رسول الله صلى

الله عليه وسلم " صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الجنائز ما يقال عند

المصيبة ، ج ٦ ، ص ٢٢١ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي خطبة مسلم - الكلام على الحمد لله والملاة على

النبي صلى الله عليه وسلم ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٥) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٣٠٣-٣٠٥ بتصرف يسير جدا .

وبناء على ما سبق فإن ابن تيمية يرى أن الله قد قدر الأمور قبل أن يخلقها ، وعلمها سبحانه . وهو سبحانه متمصفا بالإرادة أزلا وأبداً ، وإرادته صفة قائمة بذاته ، وهذه الصفة لا تنفك عن الذات : بمعنى أنه لا يقال : إنه يريد في وقت دون وقت - تعالى الله عن ذلك ، بل إن الإرادة قديمة النوع حادثة الأفراد ، وإرادة إيجاد الحادث المعين تتجدد عند إرادة الله إيجاده في الوقت المخصص لإيجاده ، فهي حادثة .

وإيجاد الحادث المعين يكون بهذه الإرادة الحادثة ، فيوجد الحادث عقب الإرادة لامعها في الزمان ، ولا متراخياً عنها ، يقول ابن تيمية موضحاً هذا المعنى ، مؤكداً له :
" ... فإذا أراد - سبحانه - أن يخلق كان الخلق عقب الإرادة والمخلوق عقب التكوين والخلق (١) ، كما قال تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (٢) .

وهكذا نجد أن كلا من ابن رشد وابن تيمية يتفقان على نقد أقوال المتكلمين - ولا سيما الأشعرية - في مسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث المتجددة : التي تحدث في أوقات مخصوصة بعد أن كانت معدومة - وإن كان لكل واحد منهما أسلوب معين ومنهجاً مختلفاً في النقد .

وقد وفق ابن تيمية لحل مسألة الإرادة القديمة وتعلقها بالحوادث المتجددة ، فخرج بحل يتفق مع ما جاء به الكتاب والسنة : من إثبات أن الله قدر للحوادث أقداراً ، وحدد لها آجالاً تحدث فيها ، وعلم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في أوقات مخصوصة لمرجع ، فإذا جاء ذلك الوقت تجددت إرادة حادثة لإيجاد الحادث في ذلك الوقت فيحدث الحادث عقب تلك الإرادة لامعها في الزمان ولا متراخياً عنها .

(١) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الأولى ، ص ١٣٨ ، تحقيق :

د. محمد رشاد سالم .

(٢) سورة يس ، آية (٨٢) .

وبهذا أثبت ابن تيمية أن الله متصف بالإرادة أزلا وأبدا ، وإرادته صفة من صفات ذاته قائمة بذاته وهي قديمة النوع حادثة الأفراد ، ومن هنا أثبت ابن تيمية أن الإرادة صفة قديمة قائمة بذاته - تعالى - وأثبت إرادات الأفعال الحادثة المتجددة : التي تحدث بعد أن لم تكن حادثة للإرادة صفة قديمة قائمة بذاته متعلقة بالحوادث المتجددة . وهذه الصفة ترجح وجود الحادث على عدمه لمرجح وتخص وجوده بوقت معين دون وقت قبل ذلك الوقت ، أو وقت بعده ، وتخص وجود الحادث بصفات معينة دون أعداد تلك الصفات لمخصص ، وسبب اقتضى ذلك .

والحق أن ابن تيمية قد حرر القول في مسألة الإرادة ، واستطاع أن يخرج بمذهب يتفق مع ما جاء به النقل ، وينسجم مع ما أدى إليه العقل واستطاع أن يدفع بهذا الحل ما يرد على أقوال المتكلمين من شكوك واعتراضات معيرة . وأما ابن رشد فقد نقد أقوال المتكلمين ولا سيما الأشعرية منهم ، وبين تناقضها ثم حاول أن يأتي بحل لهذه المسألة ، ولكنه قصر دون أن يبلغ ذلك ، فقد انتهى في كتابه " مناهج الأدلة " إلى التوقف من القول بقديم الإرادة أو حدوثها ، واكتفى بالقول : بأن الله مريد للشيء في وقت كونه ، وغير مريد له في غير وقت كونه (١) .

وأما في كتابه " تهافت التهافت " فقد حاول محاولة جادة من أجل أن يأتي بحل لمسألة الإرادة وتعلقها بالحوادث المتجددة التي تحدث بعد أن لم تكن ، ولكنه - مع الأسف - أخفق وقصر عن بلوغ المطلوب ، وغاية ما انتهى إليه هو أن الإرادة القديمة اختارت أفضل الأمرين بالذات ، فرجحت الأفضل من الأمرين المتضادين بالذات وذلك عند الأول ، يقول ابن رشد : " ... وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات ، فإنها إنما تختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا ... " (٢) .

(١) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ص ١٠٨ .

ومن تأمل في معنى هذا القول ، وأمعن النظر فيه ، يجد أنه يرجع عند التحقيق إلى مذهب الأشعرية القائلين : بأن الإرادة القديمة رجحت وجود الحادث في وقت مخصوص بدون مرجح وأن القادر يرجح أحد الأمرين المتساويين على الآخر بلا مرجح . وإن كان هناك فرق بين ابن رشد وبين الأشاعرة ، فهو ينحصر في أن ابن رشد جعل الإرادة الأزلية رجحت أفضل الأمرين ، وأما الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى أن الإرادة القديمة رجحت أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح ، فابن رشد يقول بالحكمة في خلق الله تعالى ، ولذلك يقف ضد من يقول إن الإرادة ترجح أحد المثلين المتساويين .

وأما الأشعرية ، فإنهم يرون أن الإرادة ترجح المثلين المتساويين فكل منهما يمكن أن يكون هو المرجح بدون سبب لهذا الترجيح غير الإرادة .

...

المبحث الرابع

في صفة القدرة

المطلب الأول : صفة القدرة عند ابن رشد :

يثبت ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة صفة القدرة لله تعالى .
وقد استدل على إثباتها بالدليل النقلي والعقلي .

أما الدليل النقلي ، فإن ابن رشد ، يذكر أن : القرآن الكريم قد صرح
بإثبات صفة القدرة لله - تعالى - في أكثر من آية (١) .
وأما الدليل العقلي ، فقد قرره ابن رشد بطريقة تشبه الطريقة التي
قرر بها صفة الإرادة ، فبيّن أنه إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم
أن يكون مريدا له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادرا (٢) .

وهذا الدليل الذي استدل به ابن رشد على إثبات صفة القدرة هو
دليل صحيح ، فإن الفاعل المريد يصدر عنه الفعل باختيار ، والمختار إنما
يفعل بالقدرة ، لأن القادر هو الذي إن شاء ^{فعل} وإن لم يشأ لم يفعل .
والمبحث في صفة القدرة عند ابن رشد يجرنا إلى الحديث عن مسألة
السببية :

تلك المسألة التي تبحث في ترتب النتائج على أسبابها ، وارتباط المسبب
بالسبب ارتباطا ضروريا بمعنى التلازم بين العلة والمعلول عند اكتمال
الأسباب .

وفكرة السببية تقوم على أن هناك أسبابا في هذا الكون ، وهذه الأسباب
لها تأثير في المسببات ، فالنار - مثلا - سبب في حصول الإحراق ، والشرب سبب
في حصول الري .

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٠ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

والقائلون من أهل الإسلام بأثبات الارتباط بين الأسباب والمسببات ، واقتتران المسبب بالسبب اقتترانا ضرورياً يثبتون ماله - سبحانه - من قدرة شاملة وحكمة جليلة ، وما أودعه الله في مخلوقاته من الأسباب والحكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع التي تؤثر في بعضها ، ومما جعل ذلك يثبتون أن الله - سبحانه - رب كل شيء ومليكه وخالقه ، وهو خالق السبب والمسبب ، وأن هذه الأسباب التي خلقها الله لاستقلال بالتأثير في إحداث شيء من الأشياء ، بل لابد لها من قبول المحل ، وارتفاع الموانع ، وأن هذه الأسباب لاتزال مفتقرة إلى الله ، وبهذا فارق قولهم قول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم .

ومسألة السببية ، وإن كانت من مسائل الطبيعة (١) والظواهر الكونية ، إلا أنها وثيقة الصلة بالبحث في بعض الصفات عامة ، وصفة القدرة خاصة ، وذلك لأن قدرة الله هي المؤثر في هذا الكون بما فيه ، وأنه - سبحانه - على كل شيء قدير ، وهذا حق يجب الإيمان به ، ومع ذلك يجب الاعتدال - بما أودعه الله - سبحانه - في هذا الكون من القوى والطبائع ، وما خلقه من الأسباب التي يخلق (٢) بها المسببات .

(١) ولهذا فإن الغزالي - في كتابه تهافت الفلاسفة - قد أدرج هذه المسألة ضمن مسائل الطبيعيات وأنكر أن يكون هناك ارتباط وتلازم ضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا ، ونهب إلى أن الاقتتران المشاهد في هذا الكون بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً وأن تسمية ذلك سببا ومسببا تنمية مجازية لاحقيقة لها وإنما السبب الحقيقي في وجود الموجود إنما هو القدرة الإلهية لاحتراق القطن - مثلاً - إذا لامس النار لا يدل على أن السبب في احتراق القطن هو النار وإنما جرت المادة بحدوث احتراق القطن عند ملامسة النار وليس معنى ذلك أن الفاعل للاحتراق والسبب فيه هو النار . بل السبب الحقيقي هو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة ويجوز أن يلامس القطن النار فلا يحترق ، لأن الله قادر على أن لا يخلق الاحتراق حتى مع ملامسة النار للقطن . راجع : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٩ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٦١٢ .

ولهذا كان لزاما على المسلم — الذي يؤمن بقدرة الله — سبحانه — ومدى
سلطانها ، وتأثيرها في الكون ، ويؤمن أيضا — بما ورد به الكتاب والسنة من
إثبات الارتباط بين الأسباب والمسببات ، وأن الله خلق في هذا الكون أسبابا
بها يخلق المسببات — أن يحدد العلاقة الصحيحة بين الأسباب والمسببات
وأن يتوسط في الأمر دون تفريط أو إفراط ، ودون أن يغلو في إثبات جانب
ويهمل جانب آخر ، لأن هذا المنهج يؤدي إلى التناقض والاضطراب ، ومخالفة
ما جاء به النقل والعقل من إثبات الأسباب التي أودعها الله في هذا الكون
لتؤثر في مسباتها بقدرته سبحانه ومشيئته ؛ إذ كان هو خالق السبب
والمسبب .

ومن هنا كان على المسلم العاقل أن يحدد العلاقة بين الأسباب والمسببات
تحديدا صحيحا يتفق مع النقل والعقل بحيث لا يقدح في تأثير القدرة الإلهية
ولا يحد من سلطانها ؛ لأنه لا خالق إلا الله وحده ومن جعل الأسباب هي الموجدة
للمسببات وحدها فقد أشرك . (١)

وعلى المسلم العاقل — أيضا — أن يعترف بوجود الأسباب التي أودعها الله
في هذا الكون ، وأن هذه الأسباب تنتج منها مسباتها بقدرة الله وإرادته ،
ويعترف بأن هذه الأسباب لا تستقل بالتأثير في شيء من الأشياء ، وذلك لأن الأسباب
هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته ، فالله سبحانه هو خالق السبب وخالق
المسبب جميعا .

والذين أنكروا التلازم الفروزي بين الأسباب والمسببات توهموا أن في إثبات
الارتباط بين السبب والمسبب تحديد لمدى تأثير القدرة الإلهية ، وأن القول
بإثبات تأثير الأسباب في المسببات يلزم منه أن يكون في الكون فاعلا غير الله
وهيهات أن يكون ذلك ؛ فإن الله خالق السبب والمسبب .

————— x —————

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٥٧ .

والحق أن الأسباب لها تأثير في مسبباتها ، والله - سبحانه - خالق الأسباب ، والمسببات ، وتلك الأسباب - التي خلقها الله - لاتستقل وحدها بالتأثير في شيء من الأشياء ؛ بل لابد لها من أسباب أخرى تعاونها وتشاركها ولابد لها - مع ذلك أيضا - من أوضاع تمنعها ، والمسبب لا يكون حتى يوجد الله سبحانه بقدرته جميع أسبابه ، ويدفع عنه جميع أوضاعه المعارضة له ، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بقدرته ومشيئته كما يخلق سائر المخلوقات (١) ، " ... فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الاحتراق إلا بها ، وبمحل يقبل الاحتراق ، فإذا وقعت على السمنل والياقوت ونحوها لم تحرقها ، وقد يظن الجسم بما يمنع احراقه " (٢) .

والشمس التي يكون عنها الشعاع لابد في حصول مسبباتها وهو النور والشعاع من وجود قابل ، وارتفاع مانع ، للابد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، ولابد من ارتفاع الموانع التي تمنع وصول شعاعها كالسقف والسحاب ونحوه فإنه إذا وجدت هذه الموانع لم يحصل مسبب الشمس وهو الشعاع .

والحق أن القول باثبات التلازم بين الأسباب والمسببات تلازما ضروريا ، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها ، قول يؤيده النقل ، ويقبله العقل ، وليس في ذلك حد من سلطان القدرة الإلهية أو اثبات فاعل غير الله ؛ فالقول بأن الله أقام الوجود على نظام وإحكام وأجراه على سنن وقوانين وأودع في الأسباب قوى وطبائع بحيث تؤثر في مسبباتها لا سيما إذا تبين أن تلك الأسباب لاتستقل بالتأثير - ليس شركا ولا تحديدا - لقدرة الله ؛ بل هو الذي دل عليه النقل والعقل - يقول ابن تيمية :

" ... وأما إثبات الأسباب التي لاتستقل بالأثر ؛ بل تفتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض وجعلها مخلوقة لله فهذا الواقع الذي أخبر به القرآن ، ودل عليه البيان والبرهان وهو من دلائل التوحيد وآياته ، ليس من الشرك بسبيل فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات " (٣)

(١) انظر مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ١١٣ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٤٨ .

ونصوم الشرع تدل على أن الله خلق في الكون أسباباً، وهذه الأسباب تؤثر في مسبباتها، وأن التلازم بين المسبب والمسبب ضروري، فقد أودع الله في الأجسام قوى، وطبائع، وأسباب تنتج عنها مسبباتها، فالنار سبباً في الإحراق، والشرب سبباً في الري، والأكل سبباً في الشبع، ومن جحد الأسباب التي خلقها الله في الكون وأنكر تأثيرها في مسبباتها، فإنكر أن يكون في النار طبيعة الإحراق، وأن فيها قوة تمتد بها من الماء، فقد كابر العقول، وخالف ما جاء به المنقول، وذلك لأن القرآن قد أشار لـ في أكثر من آية إلى أن الله خلق في هذا الكون أسباباً تنتج منها مسبباتها، وهو خالق السبب والمسبب، ومن ذلك قوله تعالى: (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابها ثقالاً سقناه لبلد ميت، فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) (١) وقوله تعالى: (وما أنزل الله من السماء من ماء فأخيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) (٢). وقال تعالى: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) (٣).

وقال تعالى: (هو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء) (٤). وغير ذلك من الآيات.

والعقل يدل على أن في الموجودات طبائع وقوى وأسباباً تؤثر لـ في مسبباتها وتنتج عنها، والله خالق السبب والمسبب فالنار فيها طبيعة الإحراق، وهي سبب في إحراق القطن إذا لامسته - مثلاً - وإذا كان الله - سبحانه - خالق السبب والمسبب، فإن الأسباب لا تستقل بالتأثير وحدها في المسببات؛ بل لابد من حمل قواها، وارتفاع موانع، وليس في الكون من يستقل بالتأثير إلا الله وحده، وهو الذي خلق السبب والمسبب، وإذا شاء - سبحانه - سلب السبب طبيعته، وتأثيره في المسبب، وهذا بقدرته كما حدث مع

(١) سورة الأعراف، آية ٥٧.

(٢) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٣) سورة التوبة، آية ١٤.

(٤) سورة الأنعام، آية ٩٩.

نبي الله ابراهيم ، فقد سلب الله النار طبيعتها ، ومنعها من أن تحرق—
وذلك بقدرته ومشيئته ، قال تعالى في محكم التنزيل: (قلنا يا نار كوني
بردا وسلاما على ابراهيم) (١) .

وبهذا تتحدد علاقة الأسباب بالمسببات ، وأن الأسباب تؤثر في مسبباتها
وتنتج عنها مسبباتها ؛ وذلك كله تحت سلطان القدرة الإلهية وهيمنتها ، فالله
سبحانه هو خالق السبب والمسبب ، والأسباب لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون؛
بل قد يتخلف السبب عن التأثير في المسبب بقدرة الله تعالى .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - :

"... وأما أهل الهدى والصلاح : فيؤمنون بهذا وهذا ويؤمنون بأن الله
خالق كل شيء وربهم ومليكه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو على كل شيء
قدير ، وأحاط بكل شيء علما ، وكل شيء أحصاه في إمام مبین... ومع هذا
فلا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات كما قال تعالى :
(حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به
من كل الثمرات) (٢) .

وقال تعالى : (يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) (٣) .

وقال تعالى : (يفعل به كثيرا ويهدي به كثيرا) (٤) .

فأخبر أنه يفعل بالأسباب .

ومن قال : إنه يفعل مندهما (٥) لابيها فقد خالف ما جاء به القرآن ، وأنكر

ما خلقه الله من القوى والطبائع

(١) سورة الأنبياء ، آية ٦٩ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٥٧ .

(٣) سورة المائدة ، آية ١٦ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٦ .

(٥) يشير بهذا إلى الأشعرية .

ومن جعل الأسباب هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله وأضاف فعله إلى غيره .

وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه ولا بد من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه . فليس في الوجود شيء واحد يستقل بفعل شيء - إذا شاء - إلا الله وحده

فالنار التي خلق الله فيها حرارة لا يحصل الإحراق إلا بها ، وبمحل يتقبل الاحتراق ، فإذا وقعت على السمندل والياقوت ونحوهما لم تحترقهما ، وقد يظلم الجسم بما يمنع إحراقه .

والشمس التي يكون منها الشعاع لا بد من جسم يقبل انعكاس الشعاع عليه فإذا حمل حاجز من سحاب أو سقف لم يحصل الشعاع تحته . . . (١)

وهكذا نجد أن مسألة السببية متعلقة بمسألة القدرة الإلهية ، وأن الذين أنكروا تأثير الأسباب في مسبباتها ، وجحدوا ما أودعه الله في المخلوقات من القوى والطبائع والأسباب التي تنتج عنها مسبباتها قوهما أن في ذلك - أي في القول بالأسباب - تحديدا لقدرة الله ، وظنوا أن القول : بإثبات الأسباب وتأثيرها في وجود المسببات يلزم منه إثبات فاعلين غير الله . وهيئات أن تكون تلك الأسباب مؤثرة في الكون باستقلال ، فإنه لا يستقل بالتأثير في الكون إلا الله وحده - وهو سبحانه - الذي خلق الأسباب وجعلها أسبابا مؤثرة بإذنه وحفظه .

وأيضا - فإن المنكرين لوجود الأسباب في الكون ، ظنوا أنه يلزمهم من القول بإثبات الطبائع ، والقوى والأسباب التي في الأشياء - كالنار مثلا فإن فيها طبيعة وقوة الإحراق ، وهي سبب لاحتراق القطن عند الملامسة بينهما - ظنوا أنه يلزمهم أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ، ولو علموا أن تلك القوى والطبائع والأسباب مخلوقة لله ، وهو سبحانه الذي أودع في

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

مخلوقاته تلك الأسباب ، لما أنكسروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، ولما أنكروا حكم الله الجليلة المقصودة من ذلك لاسيما إذا علموا أن القائلين بأشياء الأسباب - من أهل الإسلام - يرون أن الله لا يخلق كل شيء وربه ومليكه ، وأن الأسباب مخلوقة لله بقدرته ومشيئته ، وأنها لا تزال مفتقرة إلى الله في وجودها وحفظها وأن الأسباب لا تستقل - وحدها - بالتأثير في الكون ، بل لابد من حصول جسم يقبل التأثير ، وارتفاع موانع ، فالنار - مثلا - لا تحرق إلا إذا لامست جسما يقبل الاحتراق ، وارتفعت الموانع فإنها إذا لامست الياقوت لا تحرقه ، وقد يسلبها الله طبيعتها فلا تحرق وذلك بقدرته الله سبحانه (١) .

ومما سبق نجد أن مسألة السببية - وإن كانت تبحث في الظواهر الكونية والطبيعية وترتب المسببات على أسبابها ، والنتائج على مقدماتها ، وارتباط العلة بمعلولها ارتباطا ضروريا ، وهو أمر تخلف المسبب عن سببه في حالات معينة - إلا أنها مع ذلك كله وثيقة الصلة بمسألة القدرة (٢) الإلهية ومدى تأثيرها في ترتيب الأسباب والمسببات ، وترتيب النتائج على الأسباب .

ولهذا ذهب الأشعرية إلى إنكار التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وجدوا أن يكون هناك علاقة ضرورية بين ما يسمى في العادة سببا ، وبين ما يسمى مسببا ، فليس من الضروري وجود المسبب عند وجود السبب ، ولا من الضروري عدم المسبب عند انعدام السبب ، فأجازوا أن يلامس القطن النار فلا يحترق وأجازوا أن ينقلب القطن رمادا محترقا دون ملامسة النار .

والذي دفعهم إلى هذا القول هو توهمهم أن في إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات تحديدا لقدرة الله ، وزعموا أن القول بأشياء أسباب تنتج عنها المسببات ، وتوثر فيها ، يلزم منه إثبات فاعلين غير الله .

(١) راجع: كتاب المصذية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) لا تقتصر صلة مسألة السببية على مسألة القدرة الإلهية فحسب بل تمتد هذه المسألة لتتعلق بمباحث مهمة أخرى من مباحث العقيدة فهي تتعلق بسبق بمسألة النظر وهل يولد العلم باستقلال؟ أولا ، ومسألة خلق الأفعال (=)

وقد بين الغزالي مذهب الأشعرية عامة في مسألة السببية ومذهبه خاصة ،
وناقش القائلين باثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات من الفلاسفة
وغيرهم (١) .

ولهذا تعقبه ابن رشد ، ولام الأشعرية بمافيهم الغزالي على جردهم
التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات وإنكارهم تأثير الأسباب التي
أودعها الله في هذا الكون - في مسبباتها ، وزعمهم أن الاقتران بين
السبب والمسبب ليس ضروريا ، وإنكارهم أن يكون الشرب سببا في حصول الري ،
وملاقاة القطن للنار سببا في احتراقه وادعائهم أنه يجوز أن يحترق
القطن دون ملاقاة النار ، ويجوز أن يلقى النار ، ثم لا يحترق ، ويجوز أن تدوم
الحياة في الإنسان مع قطع الرقبة (٢) ، ونحو ذلك من المكابرات التي ارتكبوها

(=) وأفعال العباد ، والقضاء والقدر ، وقضية التحسين ، والتقبيح العقليين

والتولد . والتولد عند المعتزلة : بمعنى أن العبد قد يفعل فعلا
يتولد منه فعل فيغيره ويكون هو الفاعل لما تولد من ذلك الفعل
من آثاره . لأن العبد هو الفاعل لسببه ، ولذلك قالوا : إن انطلاق السهم
وإصابته الهدف ، وهتكه له وقتله لما وراء الهدف من حيوان وإنسان
كل ذلك من فعل العبد ، لأن تلك الآثار والمسببات متولدة عن حركة يسده
بالسهم والبقوس .

ولهذه الأشارة إلى أن ماسمته المعتزلة متولدا هو من فعل الله وحده ،
ولا يمع أن يكون الإنسان فاعلا لتلك المسببات ، لأنه يجوز أن يرسل
الإنسان السهم فلا ينطلق ، وإن انطلق وأصاب الهدف فيجوز أن لا يكسره ،
ولا يقطعه ، وأجازوا أن يجمع الإنسان بين النار والقطن فلا تحرقه ،
لأن الله قادر على نقض العادة ، ولو أراد احتراق القطن لا يحترق دون
ملاقاة النار . (راجع أصول الدين ، للبغدادي ، ص ١٣٧-١٣٨) .

وكذلك تتعلق مسألة السببية بمسألة تعليل أفعال الله - تعالى - ووجود
الحكمة والتعليل في أفعال الله بمعنى أنه يفعل لغاية وحكمة .

(١) راجع : المسألة بكاملها في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، ص ٢٣٤-٢٥١ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٩ .

ويقرر ابن رشد بطلان قول الأشاعرة : مبيّن أن من رفع الأسباب المودعة فسي الكون وأنكر تأثيرها في المسببات فقد رفع العقل (١) ويمضي ابن رشد في نقده للأشعرية مبيّن أن من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فسي هذا الكون ، فقد جحد الخالق ، لأنه الذي أوجد تلك الأسباب وأودعها في الكون وجعلها فاعلة بإدنه وحفظه لها (٢) .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على نقد الأشعرية المنكرين للأسباب وتأثيرها في المسببات ثم يثبت - رحمه الله - الأسباب التي أودعها الله في الكون ، ويرى أنها تؤثر في مسباتها ، وتنتج عنها آثارها ، ولكنه يرى أن الأسباب مفتقرة إلى الله جلت قدرته ، وأنها لا تستقل وحدها بالتأثير في المسببات بل قد يتخلف السبب عن التأثير في المسبب إذا حصل له ما يمنع يمنعه ؛ ولهذا يرى ابن تيمية أن الاعتماد على الأسباب وحدها وردّ ما يحدث في الكون من حوادث إليها وحدها شرك في التوحيد؛ وإنكار الأسباب وجحد تأثيرها في مسباتها - كما فعلت الأشعرية - نقص في العقل والإعراض عن الأسباب الكلية قدح في الشرع وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

... تعليق الرجاء بغير الله إشراك - وإن كان الله قد جعل لها أسبابا - فالسبب لا يستقل بنفسه ، بل لابد له من معاون ، ولا بد أن يمنع المعارض المعوق له ، وهو لا يحصل ويبقى إلا بمشيئة الله تعالى ولهذا قيل : الإلتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل والإعراض عن الأسباب الكلية قدح في الشرع (٣) ؛ ولهذا قال الله تعالى : (فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب) (٤) ..

وبعد أن بيّنت أهمية هذه المسألة وعلاقتها بصفة القدرة الإلهية أريد أن أبين - بشيء من التفصيل - رأي ابن رشد وابن تيمية فيهما وموقفهما من الأشعرية - بما فيهم الغزالي - الذين أنكروا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، فلننتقل إليه .

- | | |
|-----|---|
| (١) | راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٨٥ |
| (٢) | راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٩٩ |
| (٣) | مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ |
| (٤) | سورة الشرح ، آية ٧ ، ٨ |

المطلب الثاني

مسألة السببية عند الغزالي ، وموقف ابن رشد وابن تيمية

من مذهب الغزالي فيها

عندما نبين مذهب الغزالي في مسألة السببية فإننا نبين في الحقيقة مذهب الأشعرية ، وذلك لأن الغزالي قد اهتم بهذه المسألة في كتابه تهافت الفلاسفة اهتماما كبيرا ، متكلما بلسان الأشعرية ، ومبيناً مذهبهم . وقد وضع مذهب الأشعرية : المنكرين لتأثير الأسباب في المسببات وأنه ليس في الكســــــــــــــــون أسباب ومسببات بالمعنى الحقيقي ، وكل ما في الأمر هو اقتران مادي بين ما يسمى في العادة سببا وما يسمى مسببا وليس في النار قوة الاحراق ، وليس فيها طبيعة تختلف عن طبيعة الماء ، وبالتالي فليست النار سببا في احتراق القطن عند ملامسته لها لأن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ، ولا أثر للنار في احتراق القطن عند ملامسته لها ، بل ذلك الاقتران المشاهد بين احتراق القطن ولامسته النار : هو فقط مجرد عادة ، فإن العادة جارية بأن القطن يلامس النار فيحترق ، وأن الإنسان يأكل فيشبع ، وليس الأكل سببا في الشبع ، ولا النار سببا في احتراق القطن ، بل الله وحده يخلق الشبع عند الأكل ، لا بسببه ويخلق الاحتراق عند ملامسته النار لا بها .

للأسباب

وبناء على إنكار الأشعرية وتأثيرها في المسببات وجددهم القوى والطبائع والأسباب التي أودعها الله في مخلوقاته فقد أجازوا أن يجمع الإنسان بين القطن والنار فلا تحرقه (١) وأجازوا أن يحترق القطن ويصبح رمادا محترقا (٢) ولو لم تمسه نار .

ورأي الغزالي - في هذه المسألة - يتلخص في إنكار العلاقة الضرورية بين ما يعتقد في العادة سببا ، وما يعتقد في العادة مسببا ، ويقوم على نفي

(١) انظر: أصول الدين ، عبد القاهر البغدادي ، ص ١٢٨ .

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٥ .

التلازم الضروري بين ما يسمى أسبابا ومسببات . فليس هناك علاقة ضرورية بين الشرب وحصول الري ، ولا بين الأكل والشبع ، ولا بين احتراق القطن — ولقاء النار .

وذلك الاقتران المشاهد بين هذه الأمور : هو مجرد عادة يخلقها الله وليس اقتراناً وتلازماً ضرورياً لا يقبل التخلّف ؛ بل في المقدور خلق الري دون شرب الماء وخلق الشبع دون الأكل ، وخلق احتراق القطن دون ملاقة النار .

وبهذا ينفي الغزالي — والأشعرية عامة — الارتباط الضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا ، وينكر وجود أسباب في الكون تؤثر في المسببات فاحتراق القطن — مثلا — عند ملاسة النار لا يدل على أن سببا لاحتراق هو النار ؛ بل لا يدل إلا على أن حدوث الاحتراق حصل عند ملاسة النار وليس بسببها . والسبب في الاحتراق هو قدرة الله فإله يخلق الاحتراق عند الملاسة ويجوز أن يخلق ما يسمى مسببا وهو الاحتراق — بدون ما يسمى سببا وهو النار .

وقد بيّن الغزالي هذا المعنى بقوله :

« لا اقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر : فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع ، والأكل والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة »

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله — سبحانه — يخلقها على التساوق لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للطغوت ؛ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وعندما أنكر الغزالي وجود أسباب كونية تؤثر في مسبباتها ، وتنتج منها نتائجها : فأنكر أن يكون في النار طبيعة الحرارة ، وأنها سبب فني

احتراق القطن - مثلا - التزم القول بجواز وجود ما يسمى مسببا بدون ما يسمى سببا : فيجوز عنده أن يحترق القطن دون أن يلاقي النار ، ويجوز عنده أن تدوم الحياة حتى بعد جز الرقبة (١) وقد صرح بهذا المعنى عندما قال :
" ... فإننا نجوز وقوع الملاقات بينهما (أي القطن والنار) دون الاحتراق ،
ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار ... " (٢) .

فالسبب لجميع ما يحدث هو قدرة الله ، والفاعل للاحتراق - مثلا - هو الله وليس النار ، وبهذا يبرر الغزالي إنكار التلازم الضروري بين ما يسمى سببا ، وما يسمى مسببا ، وأنه ليس في الكون أسباب تؤثر في المسببات ، بل جرت العادة بحدوث هذه المقترنات عند وجود ما يسمى سببا وهي ليست أسبابا فسي الحقيقة ولهذا يقول :

" ... فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزاءه وجعله حراقا ، أو رمادا هو الله تعالى ، إما بواسطة الملازمة أو بغير واسطة ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولاتدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به " (٣)
والذي جعل الأشعرية والغزالي خاصة يجمعون القوى والطبع والأسباب التي في الكون ، وينكرون تأثير الأسباب في مسبباتها عدة أسباب :
أولها : توهمهم أن القول بأشياء الأسباب وتأثيرها في المسببات يلزم منه إنكار المعجزات ، والمعجزات - عند الأشعرية - هي الطريق لأشياء نبوة النبي (٤) ومدقه فيما جاء به . ومعلوم أن المعجزات قائمة على الخفاء

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٩ .

(٢) انظر المصدر نفسه =

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(٤) يؤيد هذا المعنى قول أبي المعالي الحويني : " ... فإن قيل هل

تأثير السبب في المسبب ، وإنكار التلازم والارتباط الضروري بين ما يسمى أسبابا ومسببات : كخلق البحر ، وقلب العصاحية تسعى ، وإحياء الأموات وإبراء الأكف والأبرص ، وشق القمر ، وتسبيح الحمى ، وإخراج الماء من بين الأصابع

ثانيها : أنهم توهموا أن إثبات أسباب في الكون تؤثر في مسباتها فيه تحديد لقدرة الله على كل شيء ، وذلك أنهم ظنوا أن ذلك التلازم والارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات - بحيث أن السبب يؤثر في المسبب تأثيرا لا يتخلف - يحد من سلطان القدرة الإلهية ، ويجمع لـ لأسباب قوة ملزمة لله - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - .

وقد أشار الغزالي إلى أن الذي دفعه إلى إنكار السببية ، ومناقشة المثبتين لها أمران :

أحدهما : إثبات المعجزات .

والثاني : تأكيد ما أجمع عليه المسلمون من أن قدرة الله شاملة لكل شيء وهي المؤثرة في الكون كله وفي هذا المعنى وجدناه يقول :
" ... فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو : نصرمة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله - تعالى - قادر على كل شيء " (١)

ويذكر ابن رشد - في مقام نقده للأشعرية المنكرين لمبدأ السببية - أسبابا أخرى جعلت الأشعرية ينكرون وجود أسباب في الكون تؤثر في مسباتها ، ذلك أن الأشعرية توهموا أنه يلزمهم إثبات الأسباب وفعلها في المسببات ، أن يكون في الكون فاعلا غير الله !!

(=) في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟

- قلنا : ذلك غير ممكن ..

(الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لأبي المعالي الجويني ،

ص ٣٣١ . ويقول عبد القاهر البغدادي : " ... النبي لا بد له من إظهار

معجزة تدل على صدقه " (أصول الدين ، لعبد القاهر البغدادي ، ص ١٧٣ .

وقال : " إن العلم بصحة نبوة النبي فرع العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه

في دعواه " المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٨ .

وأما السبب الثاني الذي دفع الأشعرية إلى إنكار القوى والطبائع والأسباب التي اشتملت عليها المخلوقات هو أنهم : ظنوا أنه يلزمهم من إثبات ذلك أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ، وقد وضع ابن رشد تلك الدوافع التي قادت الأشعرية إلى إنكار مبدأ السببية ، ورد على ظنونهم وأوهامهم : مبينا أن إثبات الأسباب التي خلقها الله في الكون وسخرها لايجاد كثير من موجوداته بإدنه وحفظه لها لا يلزم منه إثبات فاعل غير الله ولا أن ما يوجد في العالم من موجودات وجد من أسباب طبيعية وفي هذا المعنى يقول : " وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة ، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله وهيئات لفاعل هنا إلا الله ، إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإدنه وحفظه لوجودها

وأياها - فإنهم خافوا أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي . ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجعله جزءا من موجودات الله ، وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه . . . " (١)

ويمضي ابن رشد في نقد الأشعرية ورد مزاعمهم وإبطال أوهامهم التي من أجلها جحدوا وجود الأسباب في الكون وأنكروا تأثيرها في مسبباتها بدموى " أن إثباتها يلزم منه إثبات فاعل في الكون غير الله ، مبينا أن هذا القول قول باطل ، لأن الله هو خالق الأسباب والمسببات وجاعلها أسبابا بإدنه وحفظه ؛ بل إن إثبات الأسباب وما أودع الله في الموجودات من القوى والطبائع

(١) مناهج الأدلة في مقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٣ .

وتسخيرها لكي ينتج عنها موجودات أخرى دليل على وجود الخالق وعلمه وحكمته واتقانه لتدبير شؤون الكون وتصريفها بنظام وإحكام وليس بصدفة واتفاق . ولهذا يقول ابن رشد :

"...وهؤلاء القوم ففلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات . فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لا يمكن شيء من الأشياء أعنى لمكان غاية من الغايات هي مبدء ومنسوبة إلى الاتفاق ، ولو علموا - كما قلنا - أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم ، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق - لما احتاجوا أن يتكروا أفعال الطبيعة فينكروا جنداً من جنود الله ، - تعالى - التي سخرها الله - تعالى - لايجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهي الأجسام السماوية وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى يحفظ بذلك وجود الموجودات وتتم الحكمة فمن أظلم ممن أبطل الحكمة واقتري على الله الكذب " (١) .

ويوالي ابن رشد نقده للأشعرية المنكرين للسببية مبيناً أن من جحد وجود وترتيب المسببات على الأسباب فقد أنكر الخالق الحكيم (٢) ، وأنكر أن يكون في الكون حكمه وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أمور:

- إما أن يكون وجود الأسباب من أجل المسببات من قبل الاضطراب: مثل كون الإنسان متغذياً .

- وإما أن يكون وجود الأسباب التي توجد عنها المسببات من أجل الأفضل والأكمل : بمعنى أن يكون وجود المسببات من الأسباب أفضل وأتم وأكمل مماثل كون الإنسان له عيشان .

- وإما أن يكون وجود المسببات عن الأسباب لا من جهة الأفضل ولا من جهة

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٤ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالصدفة والاتفاق ، ومن غير حكمة وترتيب ونظام ويلزم من هذا ألا يكون هناك حكمة أصلا في وجود المخلوقات؛ بل ولا حكيم . وهذا إنكار للخالق وقول يفضي إلى أن الموجودات وجدت بمحض الصدفة والاتفاق ، " وذلك أنه إن كان - مثلا - ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضرورياً ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع ، فوجود أفعال اليد هو من شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك ، مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله " (١)

وينتهي ابن رشد إلى أننا متى قلنا بقول الأشعرية ، وجعلنا الأسباب وتأثيرها في إيجاد المسببات التي في الكون وأنكرنا أن تكون المبادئ تنتج منها الغايات وأن الأسباب يترتب عليها وجود المسببات لم يكن هناك شيء يردُّ به على المنكرين للخالق ، القائلين : بأن العالم وجد بالصدفة والاتفاق (٢)

والسبب في ذلك أنه إذا كان الأشعرية " ينكرون وجود الأسباب ويجحدون التلازم الضروري بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا ويدعون أن ذلك الاقتران بين ما يسمى سببا وما يسمى مسببا هو اقتران عادي : فالاقتران بين الاحتراق وملامسة النار للقطن ماديا وليس ضروريا ، بمعنى أنه يجوز عند الأشعرية أن يحترق القطن ولو لم تمسه نار ويجوز أن يلامس القطن النار ومع ذلك لا يحترق فهم يقولون : " الموجودات كلها ممكنة وجائزة ، ووجود أحد الجائزين دون الآخر دليل على أن ههنا فاعلاميدا خص وجود أحد الجائزين بالوجود دون الآخر بلا سبب " . . . إذا كان الأشعرية يقولون ذلك كله فإن لأولئك القائلين بأن العالم وجد صدفة أن يقولوا : وجود الموجودات على أحد

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٠ .

(٢) راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٠٠-٢٠٤ .

الجائزين أو الجائزات هو من الاتفاق وبالصدفة ؛ لأن الإرادة إنما تفعل لعلّة ومن أجل سبب من الأسباب وما كان وجوده من غير علّة ولا سبب هو موجود بالاتفاق والصدفة .

ويقرر ابن رشد أن القول بإثبات الأسباب المؤثرة في الكسوف مما يؤكد الدلالة على إثبات أن هذا العالم وجد عن خالق عليم حكيم (١) . وهذا مكرس ما توهمته الأشعرية من أن القول بإثبات الأسباب يلزم منه - على حد زعمهم - إثبات عاملين غير الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهكذا يلتفت ابن رشد النظر إلى أن القول بإثبات الأسباب الموجودة في الكون وتأثيرها في المسببات ، وأن الله أوجد في الموجودات من القوى والطبائع المؤثرة ما يحقق ترتيباً ونظاماً لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، وأن الله خلق الأسباب وجعلها مؤثرة بإدنه وحفظه بحيث لا يختل من ذلك الترتيب والنظام شيء - دليل على أن ذلك لا يمكن أن يوجد من الإتفاق ، لأن ما يوجد من الاتفاق هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى : " منع الله الذي أتقن كل شيء " (٢) . وأي إتقان يكون - ليت شعري - في الموجودات إن كانت على الجواز ؟ " (٣) .

ويرى ابن رشد أن إنكار الأشعرية للأسباب التي في هذا الكون قول مخالف للشرع والعقل ، وهو مع كونه يقوم على نفي النظام والترتيب والإتقان الذي في الكون ، فإنه - أيضاً - ينفي الحكمة من الله ؛ بل إن ابن رشد يذهب إلى أبعد من هذا فيرى أن إنكار الأسباب قريب إلى الدلالة على نفي الخالق من الدلالة على وجوده ، وفي هذا المعنى نجده يقول :

" ... ومعنى ما قلناه : " من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده - مع أنه ينفي الحكمة عنه - هو أنه متى

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٤ .

(٢) سورة النمل ، آية (٨٨) .

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠١ .

لم يعقل أن ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام وترتيب - وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالميا؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت من علم وحكمة - أما وجود الجائر على أحد الجائزين فيمكن أن يكون فاعل غير حكيم من الاتفاق منه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي فيسقط على جهة منه دون جهة أو على موضع دون موضع أو على وضع دون وضع -

فإذاً هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق؛ وإما إبطال وجود فاعل حكيم - تعالى الله وتقدس أسماؤه عن ذلك " (١)

وينتهي ابن رشد من هذا كله - إلى بطلان إنكار الأشعرية لوجود الأسباب الكونية - وجدهم ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ورفضهم للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، وقولهم إنه ليس هناك تلازم ضروري بين الاحتراق ولامسة النار، وبين الأكل والشبع، وبين الموت وجز الرقبلة وزعمهم أن ذلك الإقتران المشاهد بين هذه الأمور اقتران عادي وليس ضروريا؛ ولهذا زعموا أن النار ليست سببا في احتراق القطن عند ملامسته لها؛ بل إن الله أجرى العادة بأن القطن - مثلا - يحترق عند ملامسة النار، وإن كانت النار ليس لها تأثير في القطن -

وبناء على هذا فالأشياء عند الأشعرية جائزة، وممكنة فيجوز عندهم أن يلامس القطن النار فلا يحترق، وأن يصبح القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار لأن فاعل الاحتراق في القطن هو الله وحده -

وقد بين ابن رشد أن مذهبهم هذا فيه مخالفة للمنقول ومكابرة للمعقول ويلزم منه إنكار الحكمة أو إنكار الفاعل الحكيم أصلا وفسادي هذا المعنى يقول :

" ... ومن جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم ففسد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا -

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

وقولهم " إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير
في المسببات بإذنه " قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة ؛ بل هو مبطل لها... (١)

وسوف استكمل الحديث من الدوافع التي جعلت الأشعرية — ويمثلهم —
الغزالي — ينكرون مبدأ السببية في الكون ، ورد ابن رشد عليهم .

وقد بينت — فيما سبق — أن رأي الغزالي في هذه المسألة يتلخص في
إنكار ما يسمى أسباب ومسببات في هذا الكون وإنكار أن يكون هناك ارتباط
وتلازم ضروري بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد في العادة مسببا عنه
وأن ذلك الاقتران المشاهد بين ما يسمى أسبابا ومسببات اقتران عادي وليس
ضروري فقد جرت العادة بأن الإنسان يأكل فيشبع عند الأكل لا بسببه ، ويشرب
فيروى عند الشرب لا بسببه ، ويلامس القطن النار فيحترق عند ملامسته للنار
وليس بسببها ، فليست النار سببا في احتراق القطن ، ولا الشرب سببا في
الري ، ولا الأكل سببا في الشبع ، وإنما أجرى الله العادة بوجود هذه
الأشياء عند مقارنتها لبعضها البعض مع أطراد العادة وتكررها باقتضائهم
هذه الأشياء ، ترسخ في الذهن أنها أسباب تؤثر في المسببات وليست — في
الحقيقة — كذلك ؛ بل إن هذه الأشياء التي تسمى أسبابا لا تأثير لها فيما يسمى
مسببات ، وإنما السبب الحقيقي لوجود هذه الأشياء هو الله : ففاعلم
الاحتراق في القطن — عند ملامسته للنار — هو الله وليس للنار تأثير في
الاحتراق / بمعنى أنه يجوز أن يقع القطن في النار فلا يحترق ، ويجوز — أيضا —
أن ينقلب القطن رمادا محترقا دون أن يلامس النار ؛ لأن فاعل الاحتراق هو الله ،
وليس للنار تأثير في ذلك ، وقس على ذلك سائر الأشياء التي يعتقد في العادة ،
أنها أسباب وأنها تؤثر في المسببات .

والذي جهل الغزالي ينكر الأسباب الكونية ، ويتكبر تأثيرها في الكسوف ،
ويرجع ذلك الاقتران المشاهد إلى أنه مجرد عادة أجراها الله — هو أنه توهم
أنه يترتب على القول بأن السبب ينتج عنه المسبب وأن التلازم بين الإحتراق

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٩٩ .

- مثلاً - والنار ضروري ، إنكار المعجزات (١) : التي تعد - عندهم - هي الطريق لإثبات النبوات ، وكما هو معلوم أن المعجزات قائمة على إلغاء التلازم والارتباط الضروري بين السبب والمسبب .

ومن هنا قال الأشعرية : "إن الله أجرى العادة باقتران الاحتراق وبقاء النار والموت وجز الرقبة - ونحو ذلك من المقترنات - اقتراناً مادياً يخلقه الله على التتابع ، ■ لكونه لازماً لزوماً ضرورياً غير قابل للفوت .

وإذا كان ذلك التلازم مادياً ، وليس ضرورياً ، فإنه يجوز أن يقع نبي في النار ولا يحترق كما حدث لنبي الله إبراهيم - عليه السلام - وذلك لأن النار لا تأثير لها ، وليست سبباً في الاحتراق ، ويجوز أن ينقلب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وأن تنقلب العصا حية تسعى ، وأن تدوم الحياة بعد جز الرقبة وكل ذلك جائز وممكن ؛ لأن العامل لذلك - كله - هو الله .

وهكذا نجد أن الغزالي - تبعاً للأشعرية - ينكر السببية لأنه يرى في إنكارها إثباتاً للمعجزات ، ويتهم الغزالي الفلاسفة بأنهم عندما أثبتوا الأسباب وتأثيرها في المسببات قد أنكروا المعجزات فمنعوا قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وشق القمر (٢) وغير ذلك ... ولهذا يقول الغزالي :

" ... ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها من كونها ناراً ، أو بقلب ذات إبراهيم - عليه السلام - ورده حجراً أو أي شيء لا تؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن " (٣) .

(١) وهناك أمر آخر دفع الأشعرية إلى إنكار السببية ، وهو : أنهم توهموا أن إثبات تأثير الأسباب في المسببات فيه تحديد لقدرة الله ، فأنكروا وجود أسباب مؤثرة في مسبباتها ؛ ليثبتوا أن الله قادر على كل شيء ، فهو قادر على أن يقلب العصا حية ويقلب القطن رماداً محترقاً دون أن يلاقى النار ويجعل النار لا تؤثر في شيء ؛ لأن العامل في هذا الكون هو الله ، وليس هناك ما يسمى أسباباً لها تأثير فيما يسمى مسببات .

(٢) راجع : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٣٦ الطبعة الخامسة .

(٣) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٣ .

ونجد أن ابن رشد قبل أن يبين مذهبه في السببية الذي يعد على النقيض من مذهب الاشعرية يبدأ أولاً بررد الهجوم الذي شنّه الغزالي على الفلاسفة ويدفعهم اتهام الغزالي للفلاسفة بإنكار المعجزات عامة ومعجزة نبي الله إبراهيم خاصة .

وهنا يبين ابن رشد في رده على الغزالي :

أن القدماء من الفلاسفة لم يتعرضوا للبحث في المعجزات ، وليس لهم كلام فيها أصلاً ، وذلك لأنهم يرون أن مسألة المعجزات من مبادئ الشرائع التي يجب أن تتقبل من الجميع بالقبول والتسليم ، فيسلم بها الجميع ابتداءً من غير بحث أو خوف أو تشكيك ، بل يرون أن المتعمق في بحثها والمشكك عليها يحتاج إلى مقوبة شديدة ، وما ذاك إلا لأن هذه المسألة تعد عندهم من مبادئ الشرائع التي لا يجوز الخوف والشك فيها بحال ممن الأحوال ، مثل من يخوف في سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

- هل الله تعالى موجود ؟

- هل السعادة الأخروية والشقاء الأخروي موجود ؟

- هل الفضائل موجودة ؟

فالمعجزات لا يشك أحد في وجودها ، وأن كيفية وجودها وأسبابها ، أمر إلهي تعجز العقول الإنسانية عن إدراكه فيجب تلقيها وتقبلها بالرضا والتسليم وعدم الخوف أو التشكيك (١) فيها ، وينفي ابن رشد عن الفلاسفة القول بإنكار المعجزات ويرى أن أول من ابتدع القول بإنكار المعجزات هو ابن سينا (٢)

(١) راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٧٣ ، ٧٧٤ .

(٢) انظر : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٧٤ ، حيث يقول ابن رشد : " ... وأما ما حكاه في إثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا ... " وقد سبق وأن نسب ابن رشد إلى ابن سينا إنكار علم الله بالجزئيات .

وينفي ابن رشد عن الفلاسفة ما نسب إليه الغزالي : من إنكار معجزة (١) ابراهيم - عليه السلام - وسائر المعجزات حكمها حكم معجزة ابراهيم - عليه السلام - ويذكر أن هذا القول لم يقل به إلا الزنادقة ولهذا وجب قتلهم ، وفي هذا المعنى يقول : " وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلُّم ولا الجدل في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك ، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان ؛ بل وبما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ

(١) وقد ذهب خوجه زاده المتوفي سنة (٨٩٣هـ) إلى ما ذهب إليه ابن رشد فذكر أن الفلاسفة المعتد بقولهم يقرون بالمعجزات وقد ذكر ذلك في كتابه تهافت الفلاسفة الذي ألفه في التحكيم بين الغزالي وابن رشد فيما اختلفا فيه وذلك بإشارة من السلطان محمد الفاتح العثماني .

وقد ذكر في هذا الكتاب أنه لم ير في كتب واحد من الفلاسفة الذين يعتد بأرائهم ما يدل على إنكار المعجزات ولكنه قد يوجد ذلك الإنكار عند بعض عوام المتفلسفة وهمجهم وغرضهم من إنكارها التمييز عن العوام والدعماء ، وفي هذا المعنى يقول : " ونحن لم نشر في كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على إنكار أمثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بإنكار أمثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التمييز من العوام . " تهافت الفلاسفة ، خوجه زاده ، ص ٧٥ ، مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد ، وهو مجموع يضم هذه الكتب الثلاثة (الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ١٣١٩هـ) .

الشرعة ، وأن يقلد فيها - ولابد - الواقع لها ، فإن جحدنا والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة .

والذي يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ، ولذلك لانجد أحدا ممن القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبت الشرائع ... " (١)

وبعد أن دفع ابن رشد قول الغزالي : " إن اثبات الأسباب يفضي إلى إنكار معجزات الأنبياء تلك المعجزات التي تقوم على إلغاء التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ؛ بل صرح الغزالي فعلا بأن الفلاسفة أنكروا معجزة نبي الله إبراهيم عليه السلام ، وسائر المعجزات ... بعد أن دفع ابن رشد ذلك كله وأقر بشبوت المعجزات أضاف أمرا آخر **بيّن فيه** أن من لم يقنع بهذا فليعلم أن الطريق إلى تصديق النبي والعلم بنبوته لا يتوقف على المعجزات كما توهم الأشاعرة ، وليس الدليل على صدق النبي في دعوى النبوة محصورا في المعجزات ؛ بل إن هناك طرقا أخرى يعلم بها نبوة النبي وصدقه في دعواه غير المعجزات - مثل الإعلام ببعض الغيوب ومثل الشريعة التي أتى بها ، فالعلم بالنبي ببعض الغيوب وإخباره بأن أموراً ستحدث في المستقبل ، فتحدث تلك الأمور التي أخبر عنها مطابقة لما أخبر دليل على نبوة النبي ، وصدقه في دعواه .

وكذلك التدبر في الشرائع التي أتى بها الأنبياء وموافقتها للضرورة السليمة والحق المبين ، وما جاءت به الشريعة من أوامر ونواهي ملائمة لسعادة جميع الخلق - طريق يعلم به صدق النبي في دعوى النبوة ، ودليل على صحة نبوته (٢) . وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٩١ ، ٧٩٢ تحقيق د. سليمان دنيا .
(٢) مذهب إليه ابن رشد هنا يتفق مع مذهب إليه السلفيون فأهل السنة والجماعة يثبتون المعجزات ويقرّون بأنها دليل صحيح على العلم بنبوة النبي ، وصدقه في دعواه ؛ ولكنهم يرون أن العلم بصحة نبوة النبي (=)

" ... وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد (١) في غير ماموع - وهو الفعل الصادر من المنة التي بها سمي النبي نبياً : الذي هو الإعلام بالغيوب - ووقع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال مافيه عبادة جميع الخلق " (٢) .

وبعد أن بين ابن رشد أن المعجزات أمر إلى تعجز العقول عن إدراكه ، وأنه يجب الإيمان بها مع جهل أسبابها ، ونفى عن الفلاسفة تهمة إنكار المعجزات التي نسبها الفزالي إليهم - يمضي ابن رشد إلى رده على الفزالي : الذي أنكر السببية وجدد تأثير الأسباب في المسببات بحجة أن إثبات السببية يفضي إلى إنكار المعجزات .

وهنا يبين ابن رشد للفزالي أمراً آخر وهو : أن وجود المعجزات ثابت بلا شك وهي وإن كانت ملغية لتأثير السبب في المسبب إلا أنها - أمر ممكن في نفسه وليس وجودها مبتنعاً عقلاً ؛ وذلك لأن لها سببها الذي أوجدها وراء حصولها غاية جلية ، وهي وإن كانت أمراً ممكناً حصوله من النبي - لأن لها سببها الذي اقتضى وجودها - إلا أنها أمر يمتنع حصوله من الإنسان العادي .

(=) وصدق فيما ادعاه لا ينحصر في المعجزات بل هناك قرائن ودلائل أخرى تدل على صدق النبي وصحة دعواه .

ويعيب أهل السنة على المتكلمين منهجهم في إثبات النبوة وذلك لأن كثيراً من أهل الكلام توهم أنه لا طريق لإثبات النبوة إلا المعجزة وأنه لا تعرف نبوة الأنبياء إلا بها ؛ ولهذا وقعوا في الاضطراب والتناقض ، وأوردت عليهم أسئلة فيما يتعلق بالسحر والتخييل وحيل الكهان .. فلجأت المعتزلة إلى إنكار كرامات الأولياء والسحر ليسلم لهم أن خرق العادة لا يشأت من غير النبي .

راجع : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ص ٨٨ ، ٨٩ ، وشرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي ، ص ١٥٨ - ١٦٧ .

(١) راجع : كتاب المنقذ من الضلال الموصول إلى ذي العزة والجلال ، للفزالي ص ١٤٨ ، ١٤٩ تحقيق د. جميل طليبا ، د. كامل عياد " الطبعة التاسعة " .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ٧٧٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

ويرى ابن رشد أنك إذا تأملت المعجزات وأجلها القرآن وجدت أنها أمر ممكن في نفسه ، وليس هناك ما يمنع حصولها عقلا لأن لها سبباً ولكنها ممتنعة على الإنسان العادي ، وممكنة من النبي لأن هناك سبباً اقتضى حصولها ؛ ولأنه ليس كل ما كان ممكناً في طبيعته يقدر الإنسان أن يفعله . وقد بين ابن رشد هذا المعنى بقوله :

“... وإذا صح الوجود وأمكن أن يتغير جسم عماليس بجسم ولا قسوة في جسم : تغير استحالة فإن ما يعطى من ذلك السبب ، ممكن وليس كل ما كان ممكناً في طبيعته يقدر الإنسان أن يفعله ، فإن الممكن في حق الإنسان معلوم وأكثر الممكنات ممتنعة عليه .

فيكون تمديد النبي أن يأتى بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه .

وليس يحتاج في ذلك أن نفع أن الأمور الممتنعة في العقل ، ممكنة في حق الإنسان .

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية .

وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة ، وبهذا فاقته هذه المعجزة سائر المعجزات . (١) .

وبعد هذا التعليل لمسألة المعجزات يأمر ابن رشد الباحث فيها :
الذي تراوده الشكوك والأوهام في أمرها ولم يسلم ويرضى بأنها أمر إلهي تعجز العقول عن إدراكه . وتجهل أسبابه - بأن يقتنع بهذا القول والتعليل ويكتفي به ، ويقف في بحثه وخوضه في المعجزات عند هذا الحد ولا يتعداه .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٧٤-٧٧٦ .

وهكذا دفع ابن رشد الشبه التي من أجلها أنكر الأشعرية الأسباب وتأثيرها في المسببات ، وأبطل ما توهموه من (أن إثبات الأسباب وتأثيرها في المسببات ، يلزم منه إنكار المعجزات ، وإنكار المعجزات إنكار للنسبوت) .

ثم أثبت ابن رشد المعجزات ، وقررها مبينا أن : مبادئها وأسبابها أمور إلهية تفوق مقدرة العقول الإنسانية فلا بد من الإيمان والإمتثال بها مع جهل أسبابها ، وذلك لأنها مبادئ (١) تثبتت الشرائع .

وبعد أن أبطل ابن رشد مزاعم الأشعرية ، وأوهاهم ودفع أقاويلهم الباطلة أخذ يبين القول في السببية ويوضح مذهبه فيها .

وهنا يبين ابن رشد أن إنكار الأسباب وتأثيرها في المسببات قول سفسطائي موه ، وذلك لأن وجود الأسباب الكونية وتأثيرها في المسببات أمر نشاهده ونحسه .

ويرى ابن رشد أن الذي ينكر الأسباب الكونية وتأثيرها في المسببات :
- إما جاحد بلسانه لما استيقن به قلبه فهو يتظاهر بوجود السببية وإنكارها وإن كان مقرا بوجود الأسباب وتأثيرها في المسببات في قرارة نفسه .

- وإما متأثر بشبهة سفسطائية عرضت له ، فجعلته ينكر ما هو مشاهد ومحسوس .

وعلى كل حال فإن النتيجة التي تترتب على إنكار الأسباب الكونية وجود تأثير السبب في المسبب هي العجز من إثبات الخالق لأن من ينفي تأثير السبب في المسبب لا يقدر أن يثبت أن كل فعل لا بد له من فاعل . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

(١) راجع : تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

"... أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات

فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك :

- إما جاحد بلسانه لما في جنانه .

- وإما متقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك .

ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل" (١)

ويمضي ابن رشد في نقد الأشعرية : المنكرين للسببية الجاحديين

لتأثير الأسباب في المسببات مبينا أن الأشعرية لا يمكن لهم أن ينكسروا

الأسباب والطبائع والقوى التي تشتمل عليها الموجودات لأنه من البديهي

أن كل شيء من الأشياء له ذات خاصة وصفات خاصة هي التي اقتضت أن توجد

عنه أفعاله الخاصة به وبموجب هذه الأفعال الخاصة بكل موجود من الموجودات

اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها . فالنار - مثلا - لها

ذات خاصة وصفات خاصة وفيها طبيعة خاصة وهي طبيعة الإحراق ، بحيث

إذا لاقت جسما حساسا صدر منها فعلها الخاص بها وهو الإحراق . ومن هنا

اختلفت ذاتها وإسمها من الماء مثلا فإنه هو الآخر له ذاته الخاصة

وصفاته الخاصة وطبيعته الخاصة التي تقتضي أن يصدر عنه فعله الخاص

به بحيث إذا شربه الإنسان كان سببا في إزالة العطش وإذا كان للماء

فعله الخاص به فإن له طبيعته الخاصة به والتي تميزه عن النار ومن

سائر الموجودات وفي هذا المعنى نجد ابن رشد ينقد الأشعرية بقوله :

"... وأيضا فعادوا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود

إلا بفهمها ، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي

اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت

ذوات الأشياء ، وأسمائها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فصل

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٨١ وراجع أيضا : مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٩٩ حيث يرى أنه يلزم من إنكار الأسباب إنكار الخالق الحكيم .

يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصه ولا حدُّ وكانت الأشياء كلها شيئا واحداً^(١)

ويبين ابن رشد أن هذا القول يلزم منه العدم وأنه ليس هنا أشياء موجودة أصلاً !! وهذه سفسطة واضحة ، وذلك لأنه إذا كانت الأشياء كلها - شيئا واحداً فإنه يسأل عن ذلك الواحد : هل له فعل واحد يخصه ، وانفعال يخصه ، وطبيعة فيه وقوة مودعة فيه ؟ أليس له ذلك ؟

- فإن كان له فعل واحد يخصه ويتميّز به ، فهنا أفعال خاصة صادرة من طبائع خاصة .

- وإن لم يكن له فعل واحد يخصه ويتميّز به ، فالواحد - إذن - ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الشيء الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزّم العدم^(٢) .

ويرى ابن رشد أن الأشعرية بانكارهم للأسباب وتأثيرها في المسببات - يلزمهم التناقض ومخالفة ما هو بديهي ومعروف بنفسه ؛ وذلك لأنه من المعروف بنفسه أن الموجودات المحدثّة لها أربعة أسباب :

فاعل ، ومادة ، وصورة ، وغاية .

وهذه الأشياء ضرورية في وجود المسببات ، ولا سيما التي هي جزء من الشيء المسبب وهي التي يسميها قوم :

مادة . ويسميها قوم شرطاً ومحللاً . ويسميها قوم صورة . ويسميها قوم : صفة نفسية .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٨٣ .

ويرى ابن رشد أن الأشعرية وقعوا في التناقض عندما أنكروا الأسباب وتأثيرها في المسببات ، ومع ذلك يعترفون بأن ههنا شروطا ضرورية في حق المشروط : مثلما يقولون : إن الحياة شرط في العالم ، وكذلك يقولون : الاتقان في الموجودات يدل على كون الفاعل عالما .

وكذلك يقولون : كون الموجود مقصودا به غاية من الغايات ، دليل على أن الفاعل عالم به (١)

وينتهي ابن رشد من هذا كله إلى أن إنكار الأسباب وتأثيرها في المسببات مكابرة للعقل ، وذلك لأن "العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل " (٢)

وهكذا يثبت ابن رشد الأسباب وتأثيرها في مسبباتها فالموجودات التي في هذا الكون تشتمل على قوى وطباع وأسباب بحيث تؤثر ههنا الأسباب في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ، فالنار - مثلا - فيها طبيعة الاحراق ، بحيث إذا لامست جسما حساسا أثرت فيه وجعلته رمادا و حُرَاقا فهي سبب في الاحراق .

وعلى الرغم من إيمان ابن رشد العميق بوجود الأسباب في الكون وتأثيرها في مسبباتها إلا أنه يرى أن هذه الأسباب لا تستقل - وحدها - بالتأثير في المسببات بل لابد لها من فاعل حقيقي هو الذي أوجد الأسباب كلها وجعلها مؤثرة وفاعلة .

وعلى هذا فالأسباب الكونية التي تشتمل عليها الموجودات فاعلة ومؤثرة في مسبباتها وهذا أمر لا شك فيه ؛ ولكنها ليست مكتفية بنفسها في التأثير في المسببات بل لابد لها من فاعل خارج عنها ، هو الذي أوجد الأسباب كلها وجعلها فاعلة وذلك هو الله سبحانه . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

(١) انظر: تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ص ٧٨٤ - ٧٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٨٥ .

"... لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكثفية بأنفسها في هذا الفعل ؛ بل بفاعها من خارج فعله شرط في فعلها ؛ بل في وجودها فضلاً عن فعلها" (١) .

ونستخلص مما سبق أن ابن رشد يثبت السببية ويعترف بوجود الأسباب الكونية التي تشتمل عليها الموجودات ويقرر أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ؛ ولكنها لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون ؛ وذلك لأن الأسباب - كلها - مفتقرة إلى الله سبحانه ، فهو الذي خلق الأسباب وجعلها مؤثرة في المسببات بإذنه وحفظه فالاحتراق الذي يحتمل للقطن إذا لامس النار سببه النار وهي الفاعلة له ؛ ولكن ذلك ليس باطلاق ، فالنار - وحدها - ليست فاعلة للاحتراق ومستقلة به ؛ بل إن فعلها مفتقر إلى قدرة الله الذي أوجد النار أملاً فضلاً عن جعلها محرقة (٢) . وكذلك الأمر في سائر الأسباب فهو سبحانه الذي خلق الأسباب وجعلها مؤثرة بإذنه وحفظه لها .

وبهذا القيد يجعل ابن رشد مجالاً فسيحاً لقدرة الله وتأثيرها في الكون ويبين - أيضاً - أن إثبات الأسباب وتأثيرها في المسببات لا يلزم منه إثبات فاعلين غير الله في هذا الكون ، ولا يلزم منه إلغاء قدرة الله أو تحديد سلطانها - كما توهمت الأشعرية - وذلك لأن ابن رشد يرى أن الله هو الذي أوجد الأسباب والمسببات وأودع في المخلوقات قوى وطبائع وأسباباً تؤثر في مسبباتها ، وكل ذلك خافع للنظام والإتقان والتدبير الذي أوجده الله في هذا الكون - وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٩٣ .

" ... لافاعل هنا إلا الله ؛ إذ كان مخترع الأسباب - وكونها أسبابا —
مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها... " (١)

وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر حيث بين أن تأثير الأسباب
في مسبباتها هو بإذن الله ، وأن الله هو الفاعل - وحده - في هذا
الكون - وكل ما سواه سبحانه فإنه لا يفعل إلا بإذنه وعن مشيئته . يقول
ابن رشد موضحا هذا المعنى :

" ... وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فـ
مسبباتها ، أنه قد أبطل الحكمة ، وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة
الاشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة . والقول
بانكار الأسباب جملة هو قول قريب جدا عن طباع الناس ، والقول بنفسه في
الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى اثبات سبب فاعل في الغائب ؛ لأن الحكم
على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهو لا سبيل
لهم إلى معرفة الله تعالى ؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل .
وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لافاعل إلا الله
سبحانه ، أن يفهم نفي وجود الفاعل بثة في الشاهد ؛ إذ من وجود الفاعل
في الشاهد ، استدللنا على وجود الفاعل في الغائب . لكن لما تقرر عندنا
الغائب ، تبين لنا - من قبل المعرفة بذاته - أن كل ما سواه فليس فاعلا
إلا بإذنه وعن مشيئته " (٢) .

وهكذا يرد ابن رشد تأثير الأسباب ، وفعلها في المسببات إلى قدرة
الله ومشيئته ، مؤكدا على أن تلك الأسباب لا تؤثر ولا تفعل في مسبباتها
إلا بإذن الله ومشيئته ، فهو سبحانه الذي أوجد الأسباب وجعلها مؤثرة
وفاعلة في مسبباتها . وهذا القول دل عليه النقل ، ويؤيده العقل ، ويتفسق

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٢ .

مع ماذهب إليه أهل السنة (١) والجماعة من إثبات الأسباب وأنهـــ
مؤثرة في مسبباتها ، وذلك التأثير هو بمشيئة الله وقدرته .

ومن هنا نجد أن ابن رشد - مع إثباته مبدأ السببية - يؤكد على
أن الالتفات إلى الأسباب وحدها ، والقول بأنها تستقل وحدها بالفعل
والتأثير في الكون وفي المسببات - قول باطل مخالف لما عليه أهل الإسلام ،
وهو قول الدهرية والطبايعيين (٢) من الفلاسفة الذين ينسبون كل ما يحدث
في هذا الكون من حوادث إلى تأثير القوى والطباع وفعل الأسباب
التي تشهدها وتشتمل عليها الموجودات المحسوسة .

وأما ما ليس له سبب ظاهر ومحسوس فإنهم ينسبون وجوده إلى العناصر
الأربعة : الحار والبارد والرطب واليابس . وقد ذكر ابن رشد مذهب هؤلاء
الدهرية فقال :

- (١) سوف أوضح رأي شيخ الإسلام ابن تيمية بعد الفراغ من عرض رأي ابن رشد
ومناقشته للغزالي في السببية .
(٢) يقول خوجه راده موفحا رأي الطبايعيين من الفلاسفة : " ذهب
الفلاسفة إلى أن : لطباع الأجسام آثارا وأفعالا في موادها كالحرارة
الحاملة في مادة النار ، بسبب صورتها النوعية ، وفي مواد غيرها -
كالاحتراق الحامل في القطن من النار ، وأمداد مواد غيرها بواسطة
الكيفيات الحاملة منها في موادها كأمداد صورة النار لمادة الماء
بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبايع
قد تكون علّة تامة بانفرادها ، لأثارها وقد تكون ملّة ناقصة
تحتاج تلك الآثار في حملها من تلك الطبايع إلى أمور أخرى تنضم إليها
من الشرائط وارتفاع الموانع فإذا جمعت تتم العلة ، ويحصل الأثر
من غير تخلف ، وإذا تم استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة
الأمور المعدة حمل فيهما استعدت هي له من صورة أو عرض إذ المبدأ
تام في فاعليته لا يخل هنا ولا قصور في فيضه ولا تفاوت إلا من جهة القابل
فلا يتصور التخالف حينئذ لتمام القابل والفاعل ، وإذا لم يحصل استعداد
المادة يمتنع حصول الفيض ، لامتناع حصول المعلول بدون العلّة
التامة " .

تهافت الفلاسفة ، لخوجه راده ، ص ٧١ ، ٧٢ ، مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة
لـلغزالي وتهافت التهافت ، لابن رشد ، (الطبعة الأولى ، بالمطبعة
الخيرية سنة ١٢١٩هـ) .

« ... والذهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا — مما ليس له سبب ظاهر — إلى الحار والبارد والرطب واليابس » ويقولون : إنه عندما تمتزج هذه الاسطقسات (١) امتزاجا ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان وبائر الأمراض ... » (٢) .

وقد كان فيما ذكره ابن رشد كفاية للإقرار والتسليم بإشبات الأسباب وتأثيرها في المسببات ودفع أوهام الأشعرية المنكرين للسببية ، لاسيما وأن ابن رشد قد سلم بأن موجد الأسباب والمسببات هو الله تعالى ، وهو الذي جعل تلك الأسباب فاعلة ومؤثرة في مسبباتها بإذنه ومشيئته وقدرته سبحانه .

وأقر — أيضا — بأن المسبب قد يتخلف عن سببه تبعا لإرادة م—— أوجد الأسباب في هذا الكون فظلا من جعلها فاعلة ومؤثرة ، فالنار — مثلا — سبب في الإحتراق ، وهي الفاعلة له ، ولكن فعلها وتأثيرها ليس باطلاق ؛ بل من قبل من خلقها أولا ثم جعلها محرقة ومؤثرة .

وإذا كان ابن رشد يقر بذلك كله ، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى إنكار أن نبي الله إبراهيم — عليه السلام — قد وقع في النار — التي تعد سببا للإحراق — وعلى الرغم من ذلك لم يحترق جسمه ، لاسيما وأن ابن رشد قد أقر — أيضا — بالمعجزات — التي تعد خارقة وملغية لقانون السببية — وتأثير الأسباب في المسببات من أصله ؛ وذلك عندما بين أن المعجزات أمور إلهية تفوق مقدرة العقول الإنسانية وأنه يجب التسليم والإعتراف بها لأنها مبادئ الشرائع وأن من أنكرها يعد رديقا يجب قتله (٣) .

قلت : قد كان في هذا كفاية لاقناع الغزالي بأن إثبات الأسباب وتأثيرها في مسبباتها ، لا يلزم منه إنكار المعجزات عامة ، ومعجزة إبراهيم خاصة ولكن على الرغم — من ذلك كله — نجد أن الغزالي يعترض على من أقسـ

(١) الاسطقسات : هولفظ يوناني بمعنى الأمط وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار ، اسطقسات ، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن . التعريفات ، للجرجاني ، ص ٢٤ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٧٨٨ .

(٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٧٩١ .

بوجود الأسباب الكونية . وأثبت أنها تؤثر في مسبباتها باعترافين :
أنه يتنزل مع مثبتتي السببية ويعلم لهم جدلا أن الموجودات تشتمل
على قوى وطبائع وأسباب ، وأن لكل موجود طبيعة يتميز بها عن غيره
وتؤثر هذه الطبيعة بحيث تنتج عنها مسبباتها ، فالنار تشتمل على
طبيعة معينة بحيث تنتج منها نتائجها وتكون سببا في إحراق ما يلاقيها
من الأجسام الحساسة القابلة للاحتراق ؛ ولكن الغزالي لا يعلم لهم
ما يريدون الوصول إليه وهو إنكارها أو التشكيك فيها قائلا لهم : لم لا
يجوز " ... أن يلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار
أو بتغيير صفة النبي - عليه السلام - فيحدث من الله - تعالى -
أو من الملائكة صفة من النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها ، فتبقى
معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ؛ ولكن لا تتمددى
سخونتها وأثرها إلى جسم النبي .

أو يحدث الله في بدن النبي صفة تمنع عنه أثر النار .
ثم يتساءل الغزالي متعجبا : كيف ينكر مثبتوا السببية أن تكون
القدرة الإلهية مشتملة على إثبات صفة من الصفات في النار ، أو في
بدن النبي تمنع من الاحتراق وفي مقدورات الله - تعالى - غرائب
ومعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي أن نشكر إمكانها ، ونعكس
بإستحالتها (١) . هذا فيما يتعلق بمعجزة نبي الله إبراهيم عليه السلام .

وأما فيما يتعلق بالمعجزات الأخرى - كإحياء الموتى معجزة
لعيسى عليه السلام - وقلب العصا حية لموسى عليه السلام - فإن الغزالي
يرى أن المادة قابلة لكل شيء ، فهي قابلة لكل ما يتماقب عليها من صور
بعضها تلو بعض . فالتراب وناثر العناصر الأخرى يتحول إلى نباتات ،
ثم النباتات يتحول - إذا أكله الحيوان - إلى دم وفرث ، ثم السبدم

(١) انظر : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٦ .

يتحول إلى مني. ثم المنى ينصب في الرحم فيخلق منه حيوانا معينا، وهذا التعاقب يحصل في أوقات عديدة وأزمان عديدة .

وإذا كان الحال كذلك ، فلماذا ينكر مثبتوا السببية - الذين يقولون وجود المسببات مترتب على تأثير الأسباب - أن يتحول التراب إلى حيوان معين مباشرة دون تلك الوسائط فيتحول الجماد إلى حيوان معين مباشرة وبدون تلك الوسائط وذلك الاستعجال يحصل به معجزة لا ثبات نبوة نبي من الأنبياء ، كما حصل أن تحولت العما - وهي جماد - إلى حية تسعى معجزة لموسى عليه السلام ، وهذا جائز وممكن ؛ ولكن العقول تستنكره ، لأن العادة جارية ومتكررة بخلافه ، فرسخ في الدهن أن ذلك مستحيلا مع كونه أمرا ممكنا وجائزا .

ويعلل الغزالي ذلك الاستعجال بأن الله قادر على أن يجعل التراب أو سائر أنواع الجماد - حيوانا معينا ، بدل أن يتحول أولا إلى نبات ثم النبات يأكل منه حيوان ثم بطريق التناسل ينتج عن ذلك الحيوان حيوان معين ، ولأن المادة واحدة بعينها ولكنها تخلق صورة ، وتلبس أخرى ، فالمادة مشتركة والصورة متغيرة .
يقول الغزالي :

"إذا قلنا : إنقلب الدم مشيا ، أردنا به أن تلك المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وشمادة قائمة تعاقبت عليها المورتان .

وإذا قلنا : إنقلب الماء هواء بالتسخين أردنا به أن المسادة القابلة لصورة الماشية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى ، فالمسادة مشتركة والصورة متغيرة .

وكذلك إذا قلنا : إنقلبت العما شعبانا ، والتراب حيوانا ...

وأما تحريك الله - تعالى - يد الميت ، ونصبه على صورة حيّ يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده . الكتابة المنظومة فليس بمستحيـل في نفسه ، مهما أطننا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه ... " (١) .

ولكي يرد ابن رشد على هذين الاعتراضين نجده يتناول كل واحد منهما على حدة .

- أما ما يتعلق بالاعتراض الأول ، فإن ابن رشد قد بين - فيما سبق - أن الله - سبحانه - هو خالق الأسباب والمسببات ، وهو الذي أوجد الأسباب في هذا الكون ، وجعلها فاعلة ومؤثرة في المسببات بإذنـــــــــــــــــه وحفظه لها (٢) .

وبناء على هذا فإن ابن رشد يرى أن النار سبب في احتراق القطن وهي الفاعلة له ، وفعلها ليس باطلاق بل من قبل من أوجد النار فـــــــــلا عن جعلها محركة ومؤثرة (٣) .

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد قرر هذه الأمور كلها ، إلا أن الغزالي يعترض فيقول : نسلم أن الموجودات تشتمل على طبائع وقوى خاصــــــــــــــــة بحيث تؤثر في غيرها : كطبيعة الإحراق الموجودة في النار ، ولكن على الرغم من وجودها قد لا تؤثر فيما جرت به عادته أن يتأثر بها ، فإنه ممكن أن تدنو من ذلك الشيء وتكون لها طبيعة الحرارة وعلى الرغم من ذلك لا تحرقه (٤) .

-
- (١) تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .
 - (٢) راجع منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ٢٠٢ ، ٢٢٢ .
 - (٣) راجع : تهافت التهافت ، لابن رشد ، ص ٧٩٣ ، وراجع ص ٧٨٧ .
 - (٤) اعتراف الغزالي بهذا النص : " .. نسلم أن النار خلقت لـ إذا لاقها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث (=)

وهنا نجد ابن رشد - بعد ان قرر تلك الأمور - يجيب على اعتراض الغزالي ، فيسلم له بأن المسبب قد يتخلف عن سببه ؛ وذلك إذا وجد مانع خارج عن السبب والمسبب ، وحينئذ يمنع هذا المانع السبب من التأثير في المسبب .

يقول ابن رشد :

" ... فأما القول الأول ، فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال منها ضروريا لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يفتتن القطن بالنار - مثلا - فيوقت ما فلا تحرقه - إن وجد هناك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للإحراق ... " (١)

وهنا نجد أن ابن رشد تخلى عن الفلاسفة ، حيث ابتعد عن السببية المطلقة التي يقولون بها وأرجع الأمر إلى قدرة الخالق .

وما وصل إليه ابن رشد هنا لا يختلف عما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث نجده يبين - كما ذكر ابن رشد من قبل - أن الله سبحانه هو خالق الأسباب والمسببات ، وهو الذي أودع في الكون هذه الأسباب

(=) من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقهر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ؛ ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها .
أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه من كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار ، فإننا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنسور موقد ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره ... " .
تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ٢٤٦ .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٨٠٦ ، ٨٠٧ .

وجعلها مؤثرة بإذنه ، وأنها لاتستقل وحدها بالتأثير في المسببات بل لابد لها من أسباب أخرى تعاونها ، ولابد لها - أيها - من ارتضاع الموانع التي قد تمنع تأثيرها في المسببات ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية : " ... والله تعالى خلق الأسباب والمسببات ، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات ؛ بل لابد لها من أسباب آخر تعاونها ، ولهذا - مع ذلك - أعداد تمنعها ، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ، ويدفع عنه أعداد المعارضة له ، وهو - سبحانه - يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات ... " (١) .

وأما فيما يتعلق بعدم احراق النار لإبراهيم عليه السلام حين القي فيها ، وتخلف المسبب وهو الاحتراق ، من سببه وهو النار - فإن ابن تيمية يرى أن الله سلب النار طبيعتها ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : (قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) (٢) . وقد صرح ابن تيمية بذلك بعد أن أثبت الأسباب الكونية وتأثيرها في المسببات ونقد الأشعرية في إنكارهم لها ، فقال :

" ... فمن قال من أهل الكلام : إنه لا يفعل الأشياء بالأسباب بل يفعل مندها لا بها ، ولا يفعل لحكمه ... فهذا مخالف لنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة من السلف - وأول من قاله في الإسلام جهنم بن طوان الذي أجمعت الأمة على فلالته ، فإنه أول من أنكر الأسباب والطبائع ... ونصوص الكتاب والسنة في إبطال هذا كثيرة جدا . كقوله | قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) (٣) فسلب النار طبيعتها ، وقوله : (لنخرج به حيا وشباتا) (٤) . وقوله : (حتى إذا أقلت سحابا ثقالا) (٥)

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤٨٧ .

(٢) سورة الأنبياء ، آية ٦٩ .

(٣) سورة الأنبياء ، آية ٦٩ .

(٤) سورة النبا ، آية ١٥ .

(٥) سورة الأعراف ، آية ٥٧ .

فأخبر أن الرياح تقلل السحاب أي تحمله فجعل هذا الجماد فاعلا بطبعه .
وقال : (اهتزت وربت وانبتت) (١) فجعلها فاعلة بطبعها .

والأدلة في ذلك كثيرة يخبر فيها أنه يخلق بالأسباب والحكم . . . (٢)

وأما امتراض الغزالي: الذي يرى فيه أن المادة يمكن أن تأخذ صورة معينة دون أن تتوسط صور قبلها ، فهذا أمر يرفضه ابن رشد . إنه يبين لنا أنه لو كان ممكنا أن ينقلب التراب إنسانا - من غير أن يكون أولا نباتا يتغذى منه إنسان ، ثم هذا الإنسان يكون منه دم ومني ، وهذا المنى أو النطفة تقع في رحم المرأة ، ثم تتحول النطفة إلى علقة ثم العلقة تتحول مضغة ، ثم المضغة تتحول عظاما ، والعظام تكسى لحما ، وفي النهاية يكون إنسانا كاملا - وكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان من التراب مباشرة دون هذه الوسائط ولما خالفه - بهذه المصفة هو أحسن الخالقين ، يقول ابن رشد مبينا هذا المعنى : " . . . مثال ذلك أن الأسطوانات (الهواء والماء والأرض) تتركب حتى يكون منها نبات ، ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومنى ثم يكون من المنى والدم حيوان كما قال سبحانه .

(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) (٣)

فالمتكلمون (٤) يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب ، من غير هذه الوسائط التي تشاهد ،

(١) سورة الحج ، آية ٥ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١١ ، ص ١٩٢ .

(٣) سورة المؤمنون ، آية ١٢ ، ١٣ ، ١٤ .

(٤) يقصد بهم هنا الأشعرية ، والغزالي خاصة .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكنا لكانت
الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ، ولكن خالفه بهذه المظنة
هو أحسن الخالقين وأقدرهم " (١) .

وليس معنى هذا أن ابن رشد ينكر المعجزات الحسية كانهضلاب العصا
حية ، لأنه قرر فيما سبق - أن الكلام فيها شيء آخر ، وأنها أمور
تفوق مقدرة العقل البشري فهو هنا يعترف بأن هذه القضية قضية شائكة
وأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المفايق العميقة ، والمناهج
الخفية ، (١) ... وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه ،
وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنبأك ، فهو فرطك الذي يجب اعتقاده ،
وهو الذي كلفت إياه . والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة
واليقين ... " (٢) .

هذا هو رأي ابن رشد في مسألة السببية ، إنه يثبت الأسباب
الكونية التي أودعها الله في الكون .

ويرى أن الأسباب تؤثر في المسببات بلا شك ولكنها لا تستقل وحدها
بالتأثير والفعل في مسبباتها بل هي مفتقرة في تأثيرها إلى الله
الذي أوجدها وجعلها مؤثرة بإدنه وحفظ لها تأثيرها وأن المسبب قد
يتخلف عن سببه إذا وجد هناك مانع يمنع تأثير السبب في المسبب .

ولما كانت مسألة السببية قائمة على إثبات التلازم الضروري بين
الأسباب والمسببات وكانت مسألة المعجزات بعكس ذلك ، بمعنى أنها
قائمة على خرق ذلك التلازم بل إلغاء التلازم الضروري بين السبب والمسبب
فإننا نجد ابن رشد يثبت معجزات الأنبياء عامة ، ومعجزة إبراهيم خاصة

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ١ ، ص ٨١٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٨١٠ ، ٨١١ .

ويرى أن منكرها زنديق يجب قتله ؛ وذلك لأن المعجزات أمور إلهية
تفوق العقول الإنسانية ، ولأنها مبادئ تثبيت الشرائع ؛ ولهذا وجب
الإقرار والتسليم بها دون بحث أو شك .

ويلوم ابن رشد الأشعرية على إنكار السببية ، ويبطل قولهم :
" بأن إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات يلزم منه إنكار
المعجزات وتحديد قدرة الله . فبين ابن رشد أن هذا وهم باطل ؛ بل إن
إنكار الأسباب التي أودعها الله في الكون يلزم منه إلغاء الحكمة والإتيان
والترتيب والنظام الذي في الموجودات ، وبالتالي يلزم منه إنكار الفاعل
الحكيم بالكلية - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وبهذا نجد أن الاتفاق بين ابن تيمية وابن رشد اتفاق واضح كبير .
وسوف يتضح لنا ذلك عندما أبين مذهب ابن تيمية في هذه المسألة
فلنسرد إليه .

المطلب الثالث

مسألة السببية عند ابن تيمية

يرى الإمام ابن تيمية أن أهل السنة والجماعة يقرّون بوجود الأسباب ويشبّتون لها تأثيراً في مسبباتها ويرون أن هذا أمر قد دل عليه النقل والعقل .

ويقرّر ابن تيمية مبدأ السببية في الكون تقريراً يحفظ للقدرة الإلهية تأثيرها في المخلوقات ولا يحد من سلطانها وشمولها للموجودات ، وأيضاً لا يلغي وجود الأسباب والقوى والطبائع التي تشتمل عليها الموجودات ولا ينكر تأثير الأسباب في مسبباتها .

ورأى الإمام ابن تيمية في مسألة السببية يتسم بالاقتصاد والتوازن ، وعدم الغلو ، فمذهب فيه أوسط بين غلو الطبائعيين (١) من الفلاسفة في إثباتها ، وغلو الأشعرية في إنكارها ، ذلك بأن الطبائعيين من الفلاسفة غلوا في إثبات الأسباب ، وتأثيرها في المسببات ، بحيث جعلوا السبب مستقلاً بالتأثير في المسبب وأن المسبب لا يمكن أن يتخلّف عن سببه ، وقد قابلت الأشعرية هذا الغلو بغلو آخر ، فأنكرت وجود الأسباب وجحدت تأثيرها في المسببات وأنكروا التلازم الضروري بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، وقالوا : إنه لا ينبغي للإنسان أن يقول شبعت بسبب أكل الخبز ، ورويست بالماء ؛ بل يقول شبعت عنده ورويست عنده ، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات عادة جارية ، وليس لأكل سبباً في الشبع ولا الماء سبباً في الري ؛ بل المؤثر في الحوادث كلها هو قدرة الله فقط .

وأمام هذا الغلو - الذي جنح إليه الطبائعيون من الفلاسفة - من جهة ، والأشعرية من جهة ثانية - نجد ابن تيمية يبيّن هذه المسألة

(١) راجع : تهافت الفلاسفة ، لخوجه زاده ، ص ٧١ ، ٧٢ مطبوع على هامش تهافت الفلاسفة ، للفرالي ، وتهافت التهافت لابن رشد ، (الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣١٩هـ) .

بيانا شافيا يتفق مع ما جاء به النقل من إثبات الأسباب ويؤيده العقل.

وهنا نجد ابن تيمية يقرر أن الذيدل عليه المنقول والمعقول هو إثبات الأسباب ، وأن لها تأثيرا في مسبباتها ، وأن الموجودات تشتمل على قوى وطباع تؤثر في (١) بعضها البعض ، وتنتج عنها نتائجها . فالنار فيها طبيعة الاحراق ، وفيها قوة تمتاز بها عن الماء ، والعين فيها قوة تمتاز بها عن اليد بحيث يحمل بالعين الإبرار وباليد البطش ، والعقل يشتمل على طبيعة معينة يمتاز بها عن الرجل . . وبالجملـة فالموجودات تشتمل على قوى وطباع وأسباب تؤثر في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ومن أنكر ذلك فقد أنكر الحكمة وخالف ما جاء به النقل والعقل ؛ وذلك لأن الشرع قد ورد بإثبات الأسباب وتأثيرها في مسبباتها . فالمطر - مثلا - سبب لانتبات النبات (٢) قالتعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) (٣) .

وقال تعالى : (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقاه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) (٤) . والآيات الدالة على ذلك كثيرة .

وإذا كان الأشاعرة أنكروا الأسباب الكونية ، وجحدوا أن يكون لها تأثير في المسببات فرارا من أن يلزمهم إثبات فاعل في هذا الكون فيسر الله - فإننا نجد ابن تيمية يتداركه هذا الوهم ويبطله ، مبينا أن الأسباب الكونية وإن كان لها تأثير في مسبباتها إلا أن تلك الأسباب لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون وذلك ؛ لأن تأثير الأسباب في مسبباتها متوقف على توافر جميع الشروط ، وانتفاء الموانع ، والله - سبحانه - خالق الأسباب

(١) راجع : كتاب الصغدية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) راجع : مجموع الفتاوى لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٣٧ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .

(٤) سورة الأعراف ، آية ٥٧ .

وجاعلها أسباب مؤثرة بإذنه وحفظه لها . يقول ابن تيمية :

"... ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحدة غلة تامة ، وسبب تمام
بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث ؛ بل ليس هذا إلا : مشيئة الله
تعالى خاصة لما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الاحتراق ، والشمس في الإشراق ، والطعام
والشراب في الإشباع والإرواء ، ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون
الحادث به وحده ؛ بل لابد من أن ينضم إليه سبب آخر ، ومع هذا فلهما
موانع تمنعهما من الأثر ، فكل سبب فهو موقوف على وجود الشرط ، وانتفاء
الموانع وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء فإن
التسخين لا يكون إلا بشيئين :

- أحدهما فاعل : النار .

- والثاني : قابل كالجسم القابل للسفوفه والاحتراق . وإلا فالنار إذا -
وقعت على السمندل والياقوت لم تحرقه ... (١) .

ويرى ابن تيمية أن الأسباب تؤثر في مسبباتها ، وتنتج عنها نتائجها
فالنار إذا لامست القطن كانت سببا في احتراقه ، والخبر إذا أكله
الإنسان كان سببا في شبعه ، والماء سببا في الري ؛ ولكن هذا كله يجب
ألا ينسبنا أثر القدرة الإلهية في هذا الكون وأن الله سبحانه هو الذي
خلق الأسباب وجعلها مؤثرة في المسببات ، وهو الذي أودع في المخلوقات
تلك القوى والطبائع وجعلها مؤثرة في بعضها البعض فهو سبحانه خالق
ذلك كله . يقول ابن تيمية :

"... الشبع والري حمل بسبب أكله وشربه ، الذي هو فعله ، وبسبب
ما في الطعام والشراب من قوة التغذية وما في بدنه من قوة القبول لذلك

والله خالق هذا كله (1) .

وهكذا يبين ابن تيمية مسألة السببية ببياننا يتفق مع ما جاء به
الشرع فنجده يقرر أن الله رب كل شيء ومليكه ما شاء الله كــــــ
ومالم يشألم يكن وهو على كل شيء قدير ، وإلى جانب هذا اثبت الأسباب
الكونية التي أودعها الله في الكون ، ولا ينكر تلك القوى والطبائع
التي تشتمل عليها الموجودات ، وما يمتاز به كل موجود من طبيعة خاصة
تؤثر تأثيرات معينة وتنتج عنها مسبباتها والله خالق ذلك كله ومقدره
يقول ابن تيمية :

"... ومع علم المؤمن أن الله رب كل شيء ومليكه فإنه لا ينكر ما خلقه الله من الأسباب : كما جعل المطر سببا لانبثات النبات (٢) قال الله تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) (٣) .

ثم يشير ابن تيمية إلى أمر يجب التنبيه له وهو: " أن السبب المعين لا يستقل بالمطلوب بل لابد — من أسباب آخر — ومع هذا فلها موانع فإن لم يكمل الله الأسباب ويدفع الموانع لم يحصل المقصود وهو سبحانه ما شاء كان وإن لم يشأ الناس وما شاء الناس لا يكون إلا أن يشأ الله... " (٤) .

ويتفق ابن تيمية مع ابن رشد على أن السبب وإن كان يؤثر في
المسبب إلا أنه لا يستقل وحده بالتأثير في مسببه ويمكن أن يتخلف المسبب
عن سببه عندما يوجد مانع يمنع تأثير السبب في المسبب وبهذا يفسح
ابن تيمية المجال لتأثير القدرة الإلهية في هذا الكون إلى جانب إثباتات

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١ ص ٣٤١ -

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١، ص ١٣٧، وراجع: مجموع الفتاوى، لابن

تيمية ، ج ٣ ، ص ١١٢ ، ١١٣ -

(٣) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١، ص ١٣٧.

الأسباب الكونية ، يقول ابن تيمية :

... وإن كان الله قد جعل لها أسبابا فالسبب لا يستقل بنفسه ، بل لابد له من معاون ، ولابد أن يمنع المعارض المعوق له ، وهو لا يحمل ويبقى إلا بمشيئة الله تعالى . ولهذا قيل : الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد . ومحو الأسباب أن تكون أسبابا ينقص في العقل ، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع " (١) .

وهكذا يبين ابن تيمية أن الأسباب وإن كان لها فعل وأثر في المسببات إلا أنها لا تستقل وحدها بالفعل والتأثير في هذا الكون ، وإنما التأثير المطلق والإبداع والخلق هو لله وحده ، فهو الذي أودع في الموجودات طبائع وقوى وأسباب ، وأجرى الكون على نظام وسنن أودعها فيه ، بحيث تؤثر الأسباب في مسبباتها وتنتج عنها نتائجها ، والله خالق الأسباب والمسببات ومقدرها وجاعلها مؤثرة بآئنه وحظه ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

" ... إنه ليس بها هو بنفسه مبدع خالق إلا الله ، فكما أنه لا رب غيره ، فلا إله إلا هو ، فليس في المخلوقات ما يستقل بإبداع شيء حتى يكون ربا له ، ولكن ثم أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها " (٢) .

وينتهي ابن تيمية في مسألة السببية إلى تقرير النتيجة التالية : وهي " ... أن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دل عليه المنقول والمعقول ... وهم يثبتون ماله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد ، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم بل يقولون : إن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه ، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا حول ولا قوة إلا به . ويعلمون أن الأسباب هي

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٠ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وراجع مجموع الفتاوى ،

لابن تيمية ج ٨ ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٩ ، ص ٣٧٤ .

مخلوقة لله بمشيئته ، وقدرته ، ولا تزال مفتقرة إلى الله ، لا يقولون إنها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة ، ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ؛ بل كل ماسوي الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه لا يحدث ولا يبقى إلا بمشيئته القديمة فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعا ، ويقولون مع هذا إن الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء ؛ بل لابد له من أسباب آخر تعاونه وتشاركه ، وهو مع ذلك له معارضة وموانع تعارضة وتدافعه ، كما في الشعاع الحادث من الشمس ، والاحتراق الحادث من النار ، ونحو ذلك فإنه لابد مع الشمس من محل قابل لانعكاس الشعاع عليه ، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وفيغير ذلك من الموانع وبكل حائل ... » (١) .

ومن هذه النصوص نستخلص أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على اثبات الأسباب الكونية ، وأنها تؤثر في مسبباتها ؛ ولكن تأثيرها ليس باطلاق فالمسبب قد يتخلف من سببه إذا حصل له مانع يمنع ، وقد يتخلف المسبب من سببه بتأثير القدرة الإلهية الشاملة ، والإرادة الإلهية النافذة (٢) وليس ذلك غريبا أو مستحيلا ؛ لأن الله هو خالق الأسباب وجاعلها مؤثرة بإذنه وحفظه لها سبحانه .

(١) كتاب المفدية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) وذلك كما حمل لنبي الله إبراهيم عليه السلام فإن المسبب وهو احتراق إبراهيم عليه السلام تخلف عن السبب وهو وقوعه في النار ويعمل ابن تيمية ذلك تعليلا يشبث المعجزة من جهة ، وينصر ما أجمع عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء من جهة ثانية ، ولا يلغي مبدأ السببية وتأثير الأسباب والحكم التي أودعها الله في الكون من جهة ثالثة . وذلك عندما بين ابن تيمية أن الله القادر الحكيم سلب النار طبيعتها فتخلف المسبب عن سببه وكأنت النار بردا وسلاما على إبراهيم . راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٤ ، ص ١٩٢ .

وبعد هذا كله ، نجد أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على نقد الأشعرية في إنكارهم للأسباب ، وجحدهم لتأثيرها في المسببات .

ويبين ابن تيمية أن إنكار الأشعرية للأسباب والطبائع والقوى التي أودعها الله في الكون قول يخالف ما جاء به النقل والعقل . وهو يلغي الحكمة في الكون ؛ ولهذا فإن من أنكر الأسباب التي خلقها الله وجعلها مؤثرة في مسباتها بإذنه تعالى ، أو قال " إن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالممدلول ، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل ، ولم يجعل في العين (١) قوة تمتاز بها من الخد ، تبصر بها ، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها ، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها ، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز .

قال بعض الفلاس : تكلم قوم من الناس في ابطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم .

ثم إن هؤلاء (الأشعرية) يقولون لا ينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز ، وروي بالماء ؛ بل يقول شبعته عنده ، ورويت عنده ، فإله الله يخلق الشبع والريونحو ذلك من الحوادث منذ هذه المقترنات فإن عادة لابهـا ، وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالى يقول : (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) (٢) .

وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة) (٣) .

(١) راجع : مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ٢٠٠ وقارن بين كلام ابن رشد هناك عن السببية وبين كلام ابن تيمية في هذا النص تجد اتفاقا واضحا وتشابها كبيرا .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٥٧ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .

وقال تعالى : (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) (١) .

وقال : (قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا) (٢) .

وقال : (ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد) (٣) .

وقال تعالى : (وهو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات) (٤) ومثل هذا في القرآن كثير

وكذلك يرى ابن تيمية أن الحديث (٥) الشريف قد دل على إثبات الأسباب وأنه سبحانه خلق في الكون أسبابا وجعلها مؤثرة في المسببات .

وبناء على ما سبق فإن ابن تيمية يبين أن إنكار الأشعرية للأسباب الكونية وتأثيرها في مسبباتها قول مخالف لما جاء به القرآن والسنة وإجماع الأمة من السلف .

ويرى ابن تيمية أن الأشاعرة قد كابرُوا العقول عندما قالوا : إنه ليس هناك تلازم ضروري بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا ، ويرى بطلان قولهم بأن ذلك الاقتران المشاهد بين تلك الأمور هو اقتران مادي وليس ضرورياً ، فالاحتراق المشاهد بين الاحتراق وملامسة القطن للنار هو عادة جارية ، وليست النار سببا في الاحتراق ؛ بل فاعل الاحتراق هو الله وحده .

(١) سورة التوبة ، آية ١٤ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٥٢ .

(٣) سورة ق ، آية ٩ .

(٤) سورة النحل ، آية ١٠ ، ١١ .

(٥) راجع مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٢٨ - ١٤٠ .

والتزموا القول بأنه يمكن أن يصبح القطن رمادا ، ولو لم تمسه نار ،
ويجوز عندهم أن تدوم الحياة حتى بعد جز الرقبة ، لأنه ليس هناك ما يسمى
سببا يؤثر في حدوث المسبب وليس هناك علاقة أصلا بين ما يسمى أسبابا
ومسببات .

وقد نقد شيخ الإسلام قول الأشعرية في مسألة السببية وبين مخالفته
لما جاء به الكتاب والسنة ، فقال :
" .. فمن قال من أهل الكلام : إنه لا يفعل الأشياء بالأسباب ؛ بل يفعل
مندها لا بها ، ولا يفعل لحكمة ، ولا في الأنفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة
ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة ، فهذا مخالف لنصوص القرآن والسنة
وإجماع الأمة من السلف

ونصوص الكتاب والسنة في إبطال هذا كثيرة جدا . كقوله : (لنخرج
به حبا ونباتا) (١) .

وقوله (حتى إذا أقلت سحابا ثقالا) (٢)

فأخبر أن الرياح تقل السحاب أي تحمله فجعل هذا الجماد فاعلا
بطبعه . وقال (اهتزت وربت وأنبتت) (٣) فجعلها فاعلة بطبعها ...
والأدلة في ذلك كثيرة يخبر فيها أنه يخلق بالأسباب والحكم " (٤) .

ويمضي ابن تيمية في نقده للأشاعرة مبينا بطلان إنكارهم للأسباب الكونية
وجحدهم تأثيرها في المسببات ومؤكدا على أن قولهم يلغي حكمة الله في
الكون ؛ لأن من أنكر الأسباب التي خلقها الله وأودعها في هذا الكون
فقد ألغى حكمة الحكيم سبحانه في إيجاد الأسباب .

(١) سورة عم ، آية (١٥) .

(٢) سورة الاعراف ، آية ٥٧ .

(٣) سورة الحج آية (٥) وتكملة الآية (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا
عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج) .

(٤) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١١ ، ص ١٩٢ .

ويبين ابن تيمية أنه بسبب قولهم هذا استطال عليهم الفلاسفة كإبن رشد
الذي نقد الغزالي المتكلم بلسان الأشامرة - في هذه المسألة نقسدا
شديدا .

يقول ابن تيمية :

"... ولكن المقصود هنا أن كثيرا من أهل النظر والاستدلال كالأشعري
وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ،
وأنكروا حكم الله المقصودة بذلك

فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون
سببا لحدوث شيء

وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوه من أسباب المعجزات
وغيرها من الخوارق قالوا : نحن نقول إن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله
فقط ولا أثر لشيء من ذلك

والكلام بين هؤلاء وبين منازعهم في مقامين :

- أحدهما : أنهم لا يسلمون حصول الخوارق مقارنة لما ذكره الفلاسفة
من الأسباب .

- الثاني : أنهم إذا سلموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي علم اقترانها
في العادة ، فإن العادة جارية بأن الإنسان يأكل فيشبع ، ويشرب فيروى ويفرب
بالسيف فيقطع ، فإذا كانوا يقولون : إن مجرد القدرة القديمة هي المحدث
للشبع والري والقطع وغير ذلك - عند هذه الأمور المقارنة لها ، لا بها .
وأنه ليس هناك قوة ولا طبيعة ولا فعل لتأثير في هذه الحوادث بوجه من
الرجوه - كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر .

وأبو حامد الغزالي في كتاب " تهافت الفلاسفة " جعل هذه المسألة
من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه فسي
" تهافت التهافت " وجعل هذا من المواضع التي استطال بها على أبي حامد

وانتهز بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة .. (١).

ونستخلص من هذا النص أن ابن تيمية ينقد الأشعرية في إنكارهم
للسبب وجدهم لتأثيرها في مسبباتها ويؤيد ابن رشد في نقده للغزالي
المتحدث بلسان الأشعرية في هذه المسألة .

هذا هو رأي ابن رشد وابن تيمية في مسألة السببية ، وبهذا أكـون
قد بينت صفة القدرة عند ابن رشد ، ثم اقتضى الحديث عن صفة القدرة أن أبين
رأي ابن رشد في مسألة السببية لأن الحديث من مسألة السببية متعلق
بالحديث عن صفة القدرة ومتفرع عنه ؛ وذلك لأن الأشاعرة أنكروا الأسباب
الكونية وجحدوا تأثيرها في مسبباتها لأنهم توهموا أن إثبات الأسباب يلزم
منه تحديد قدرة الله وإثبات فاعل في هذا الكون غير الله .. هذا من جهة .
ومن جهة ثانية : زعموا أن إثبات الأسباب يلزم منه إنكار المعجزات التي
تشبه بها نبوة الأنبياء ؛ وذلك لأن المعجزات قائمة على إلغاء الرابطة
الضرورية بين السبب والمسبب .

فاقتضى - ذلك كله - أن أبين بالتفصيل رأي ابن رشد في مسألة
السببية ونقده للأشاعرة وكذلك أبين رأي ابن تيمية وموقفه من الأشاعرة .

وقد تبين لي أن ابن رشد وابن تيمية يتفقان على إثبات الأسباب
الكونية التي خلقها الله في هذا الكون وجعلها فاعلة ومؤثرة في مسبباتها
وأن تلك لا تستقل وحدها بالتأثير في الكون ، فهي مفتقرة إلى الله -
 سبحانه - فهو الذي أوجدها ففلا عن جعلها مؤثرة ، وعلى هذا فإن إثبات
الأسباب لا يلزم منه إثبات فاعل في الكون غير الله ، ولا يلزم منه تحديد قدرة
الله ولا يلزم منه إنكار المعجزات ؛ لأن خالق الأسباب وجعلها أسباباً مؤثرة
في مسبباتها هو الله سبحانه .

(١) كتاب المفدية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، تحقيق

د. محمد رشاد سالم .

ويتفق ابن رشد وابن تيمية - أيضا - على نقد الأشعرية
المنكرين للأسباب ، وعلى إبطال مذهبهم في ذلك .

وبعد أن بينت رأي ابن رشد في صفة القدرة ، ورأى كل من
ابن تيمية وابن رشد في مسألة السببية ، أرجح لأبين رأي ابن تيمية
في صفة القدرة ، فلنسرد إليه .

المطلب الرابع

صفة القدرة عند ابن تيمية

يقدر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن الله قدير بـ قدرة ،
وقدرته - سبحانه - صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته .
ويقدر رحمه الله : " ... دوام كونه قادرا في الآزل والأبد ، فإنـــــــــه
قادر ولا يزال قادرا على ما يشاؤه بمشيئته وهذا قول السلف
والأئمة ... (١) .

ويستدل ابن تيمية على إثباتها بأدلة نقلية وأخرى عقلية .

أولا : الأدلة النقلية :

يستدل ابن تيمية على إثبات القدرة لله بقوله تعالى (وهو على كل شيء
قدير) (٢) .
وقوله تعالى : (بلى قادرين على أن نسوي بنانه) (٣) .
وقوله تعالى : (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وإنـــــــــا
على ذهاب به لقادرون) (٤) .
وقوله تعالى : (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق
مثلهم) (٥) .
وقوله تعالى : (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) (٦) ونظائره كثيرة (٧)

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
 - (٢) سورة المائدة ، آية ١٢٠ .
 - (٣) سورة القيامة ، آية ٤ .
 - (٤) سورة المؤمنون ، آية ١٨ .
 - (٥) سورة يس ، آية ٨١ .
 - (٦) سورة القيامة ، آية ٤٠ .
 - (٧) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٠ ، ١١ .

ويستدل - أيضا (١) - على إثباتها بقوله تعالى : || ولقد خلقنا الإنسان
ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (٢) .

وقوله تعالى : (أيحب أن لن يقدر عليه أحد) (٣) .

وقد استدل ابن تيمية - رحمه الله - على إثبات القدرة لله سبحانه
بأحاديث كثيرة (٤) ، أذكر منها على سبيل المثال حديثا واحدا : استدل به
ابن تيمية على إثبات القدرة لله ، فقال - رحمه الله - :
" وجاء - أيضا - الحديث منصوصا في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم -
لأبي مسعود لما رآه يضرب عبده : (لله أقدر عليك منك على هذا) (٥) فهذا
فيه بيان قدرة الرب على عين العبد ، وأنه أقدر عليه منه على عبده ، وفيه
إثبات قدرة الرب ... " (٦) .

ثانيا : الأدلة العقلية :

كما استدل ابن تيمية على إثبات القدرة بالنقل نجده - أيضا - يستدل
على إثباتها بالعقل . وهنا يورد ابن تيمية دليلا عقليا يثبت به القدرة
لله ، فيقول : " .. العامل إما مجرد الذات ، وإما الذات بصفة فإن كان
الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول فإذا كان مجرد الذات
هو الواجب فمجرد الذات علة تامة فيلزم وجود المعلول جميعه ، ويلزم لعدم
جميع الحوادث ، وهو خلاف المشاهدة ، وإن كان الثاني فالعلة التي يطلع بها
الفاعل هي القدرة .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١١١ .

(٢) سورة ق ، آية ١٦ .

(٣) سورة البلد ، آية ٥ .

(٤) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ .

(٥) نص الحديث المذكور كما رواه مسلم : " .. فقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم : والله ، لله أقدر عليك منك عليه قال ، فاعتقه .. " صحيح مسلم

بشرح النووي (كتاب الإيمان : باب صحة الممالك) ج ١١ ص ١٢١ = سنن

أبي داود (كتاب الأئمة : باب حق المملوك) حديث رقم ٥١٥٩ ، ج ٤ ص ٣٤٠

رواه الترمذي (كتاب البر والطة : باب حق المملوك) انظر سنن الترمذي ،

بشرح ابن العربي ، ج ٨ ، ص ١٢٩ .

(٦) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٢٤ .

أو يقال : فإذا لم يكن موجبا لذاته قبل بصفة تعين أن يكون مختارا فإنه : إما موجب بالذات ، وإما فاعل بالاختيار والمختار إنما يفعل بالقدرة ، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل ، وإن (لم يشأ) (١) لم يفعل فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر قبل ملزم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها ... (٢) .

ونجد أن ابن تيمية يقرر أن قدرة الله صفة من صفاته قديمة قائمة بذاته راجدة على الذات المجردة عن الصفات التي يدمي وجودها الجهمية والمعتزلة ويقرر ابن تيمية أنه ليس في الواقع ذاتا مجردة عن الصفات وإنما الدهن يفرض المحال ويتخيله .

وبالتالي فإن قول المعتزلة : إنه قدير بذاته ، أو أن قدرته عين ذاته ، قول سفسطائي مخيل ، وهو نفي لصفة القدرة وغيرها من الصفات .

وبناء على هذا فالقول بعينية الصفات ، وإنكار زيادتها على الذات المجردة قول يؤدي إلى إنكار الصفات أصلا .

وإذا كان ابن رشد قد مال إلى مذهب المعتزلة فقال بعينية الصفات بل زاد عليهم عندما جعل المفهوم في الذات والصفات شيئا (٣) واحدا فالقدرة هي نفس العلم والحياة فإن ابن تيمية يرفض رأي المعتزلة ورأي ابن رشد رفضا تاما ، ويبري أنه قول باطل مخالف للمنقول والمعقول ، وفي هذا المعنى نجد يقول رحمه الله : " ... وذلك أنه من المعلوم في صريح العقول أنه ليس معنى كون الشيء عالما هو معنى كونه قادرا ، ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادرا ، فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس مفسدة ثم إنه متناقض ... " (٤) .

(١) ساقطة من النص المطبوع .

(٢) شرح العقيدة الأشعرية ، لابن تيمية ، ص ٢٥ .

(٣) يقول ابن رشد مؤكدا : هذا المعنى : " ... وأما أن يكون العالم (بالكسر) والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا ، بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما ... " تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٢٨ (المكتب الإسلامي ، الطبعة الرابعة) .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موقع آخر حيث يبين فساد مذهبه
المعتزلة في الصفات ومن شاركهم في جنس بدعتهم كابن رشد : الذي عمد
إلى التسوية بين الذات والصفات ، وأن المفهوم من الذات وصفاتها شيئاً
واحداً وزعم أنه لا يفهم من العلم معنى غير القدرة ، ولا يفهم من معنى القدرة
ومعنى العلم معنى غير معنى الذات . بل اتحد المفهوم — عنده — في هـذه
الأشياء حتى أصبح شيئاً واحداً .

وقد نقد ابن تيمية هذه البدعة الشيعية بقوله :
" ... ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة
متناقضة من وجوه :

— أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية
ونفس الحياة هي نفس العلم ، والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو
ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هـذه
الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم
وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة
حقيقة واحدة .

— الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ،
والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي النعوت ،
فمن قال : " إن العالم هو العلم ، والعلم هو العالم " ففلاله بين .

وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال : إن العلم هو المعلوم
والمعلوم هو العلم " ففلاله بين أيضا

والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ، ولغات الأمم
فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفطة بما لا يخفى على من يتصور
ما يقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفطة في العقليات والقرمطية
في السمعيّات ... (١)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ، ٢٨٦ .

ويتعرض ابن تيمية للحديث عن عموم قدرة الله وشمولها ، فيحـرر القول في هذه القضية تحريرا دقيقا ، حيث يبين - رحمه الله - أنه : بعد أن اتفق أهل الملة على أن " الله على كل شيء قدير " اختلفوا هل يدخل في هذا الممتنع لذاته " : كالجمع بين الضدين - مثل أن تجتمع الحركة والسكون في الشيء فيكون الشيء متحركا ساكنا في آن واحد ، وكاجتماع البياض والسواد على محل واحد . واختلفوا في هذا على ثلاثة أقوال :

الأول : قول من قال : إن القدرة تشمل الممتنع لذاته فالجمع بين الضدين يدخل في المقدور ، لأن الله على كل شيء قدير (١) .

الثاني : قول من قال : إنه على كل شيء قدير عام يخص منه الممتنع لذاته ، فإنه وإن كان شيئا إلا أنه لا يدخل في المقدور .

ثم يبين ابن تيمية أن هذين القولين باطلان . وبعد هذا يخرج ابن تيمية بقول ثالث يرى أنه الصواب حيث نجده يخرج الممتنع لذاته من أن يكون شيئا وبالتالي فلا يدخل تحت مادته عليه النصوص من أن الله على كل شيء قدير ، وذلك لأن الممتنع لذاته ، لا يمكن تحققه في الخارج ولا وجوده في الواقع ، وإنما يتخيله الذهن ويتصور وقومه في الخارج على وجه التمثيل فقط - كأن يقال الممتنع لذاته : مثل اجتماع الحركة والسكون على شيء واحد ، فهو تقدير في الذهن لا وجود له في الواقع ، والعقل الصحيح يحكم بامتناعه ، لأنه لا يمكن اجتماع الحركة والسكون ، والسواد والبياض على محل واحد . وفي آن واحد ، وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

" ... والصواب هو القول الثالث الذي عليه عامة السلفاء ، وهو أن الممتنع لذاته ليس شيئا ألبيته ، ؛ فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه

(١) وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى ابن حزم ، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٨٠ .

في الخارج ، ولا يتصوره الذهن ثابتا في الخارج ؛ ولكن يقدر اجتماعهما في الذهن . ثم يحكم على ذلك بأنه ممتنع في الخارج ؛ إذ كان يمتنع تحققه في الأعيان وتصوره في الأذهان ؛ إلا على وجه التمثيل ؛ بأن يقال : قد تجتمع الحركة والسكون في الشيء . فهل يمكن في الخارج أن يجتمع السواد والبياض في مخلو واحد . كما تجتمع الحركة والسكون . فيقال : هذا غير ممكن ، فيقدر اجتماع نظير الممكن ثم يحكم بامتناعه ، وأما نفس اجتماع البياض والسواد في محل واحد فلا يمكن ولا يعقل ، فليس بشيء لا في الأعيان ، ولا في الأذهان فلم يدخل في قوله : (وهو على كل شيء قدير) (١) .

ويتعرض ابن تيمية لمسألة أخرى وهي : هل الله قادر على ما لا يفعله ، ولم يفعله ، أم ليس بقادر ، فبيّن أن هذه المسألة حصل فيها خلاف بين الناس .

فقد ذهب بعض أهل البدع (٢) إلى أنه لا يكون قادرا إلا على ما أراده دون ما لم يردده ، فلا يكون قادرا إلا على الموجود وما لم يخلقه لا يكون قادرا عليه . وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا :

" الشيء الذي لم يوجد ولا يوجد هو معدوم ، والمعدوم ليس بشيء في الخارج ، فيلزم من ذلك أن لا يكون قادرا إلا على الموجود ، وما لم يخلقه لا يكون قادرا عليه " .

وبيّن ابن تيمية بطلان قولهم ، مقررًا أن الله قادر على ما لا يفعله وما لم يفعله ، فإنه أخبر في كتابه العزيز أنه قادر على أن يجعل الماء أجاجا (٣) ، وهو لم يفعله ، فأخبر أنه قادر على أن يذهب بالماء فلا يجود

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٨٠٩ .

(٢) راجع المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

(٣) يقال ماء أجاج بالضم أي ملح ، وقيل مر ، وقيل شديد المرارة ، وهو الشديد الملوحة والمرارة مثل ماء البحر . راجع : تاج العروس (فصل الهمة من باب الجيم) ج ٣ ، ص ٣٠٣ .

العباد ما يشربونه حتى يموتوا عطشا وتهلك المواشي ، وتخرب الأرض ، ومعلوم أنه لم يفعل ذلك ؛ بل أخبر عن قدرته عليه .

وقد رد ابن تيمية على القائلين بأن الله لا يقدر إلا على ما وجد وخلقـه وأما ما لا يخلقه ، ولم يخلقه فلا يقدر عليه ؛ لأنه معدوم والمعدوم ليس بشيء . فلا يدخل تحت قوله (إنه على كل شيء قدير) وقد بين ابن تيمية بطلان قولهم — هذا — بقوله :

" ... والتحقيق أن الشيء اسم لما يوجد في الأعيان ، ولما يتصور في الأذهان ، فما قدره الله وعلم أنه سيكون هو : شيء في التقدير والعلم والكتبــــــــــــــــاب — وإن لم يكن شيئا في الخارج .

ومنه قوله : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) . ولفظ الشيء في الآية يتناول هذا وهذا . فهو على كل شيء — ما وجد (١) ، وكل ما تصور ذهن موجودا ، إن تصور أن يكون موجودا — قدير ، لا يستثنى من ذلك شيء ، ولا يزداد عليه شيء كما قال تعالى : (بلى القادرين على أن نسوي بنانه) (٢) . وقال : (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ، أو من تحت أرجلكم) (٣) .

وقد ثبت في الصحيحين : أنها لما نزلت قال النبي (٤) — على الله عليه وسلم — " أعود بوجهك " .

فلما نزل : (أو يلبسكم شيئا ويذيق بعنكم بأس بعض) قال : " هاتــــــــــــــــان أهون " .

-
- (١) بمعنى الذي لم يوجد .
 (٢) سورة القيامة ، آية (٤) .
 (٣) سورة الأنعام ، آية (٦٥) .
 (٤) رواه البخاري في (كتاب التفسير ، باب (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) انظر فتح الباري ج ٨ ، ص ٢٩١ ، ورواه البخاري — أيضا — في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة : باب قول الله أو يلبسكم شيئا (انظر فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٢٩٠ ، وكتاب التوحيد باب : قول الله : كل شيء هالك إلا وجهه) انظر فتح الباري ج ١٣ ، ص ٢٨٨ . ورواه الترمذي في (أبواب التفسير — سورة الأنعام) انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ج ١١ ، ص ١٨٦ .

ويتعرض ابن تيمية لبيان مسألة ثالثة من مسائل القدرة ، وهي أن الله على كل شيء قدير ، فيدخل في ذلك أفعال العباد وغير أفعال العباد ، وأكثر المعتزلة يقولون : إن أفعال العباد غير مقدورة لله (١) .

ويذكر ابن تيمية مسألة رابعة من مسائل القدرة ، فالله سبحانه على كل شيء قدير ، ويدخل في ذلك :

- أفعال نفسه .

- وقدرته سبحانه على الأعيان المفعولة .

وقد دلت النصوص على قدرته على هذا ، وهذا .

- فأما أفعال نفسه فقد دل عليها قوله تعالى : (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) (٢) .

- وأما القدرة على الأعيان فعلى قوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان) (٣)

ومثل قوله (فإما نذهب بك فإننا منهم منتقمون) (٤) ، فبين سبحانه أنه

يقدر عليهم أنفسهم ، وهذا نص في قدرته على الأعيان المفعولة . (٥)

...

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١٠٠ - ١١٠ .

(٢) سورة يس ، آية (٨١) .

(٣) سورة ق ، آية (١٦) .

(٤) سورة الزخرف ، آية (٤١) .

(٥) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ١١٠ .

المبحث الخامس

صفة الكلام

تمهيد :

تعدّ مسألة كلام الله - تعالى - من أعظم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة ، واشتدَّ فيها النزاع بين الفرق اشتداداً عنيفاً ، وعندما قالت المعتزلة بخلق القرآن ، أرادوا حمل الناس على اعتناق هذا الرأي ، وأوقعوا الأذى والتعذيب على من عارضهم واضطهدوا من خالفهم . وقد بلغ ذلك الاضطهاد إلى حد إكراه الناس ، وإرغامهم على اعتناق مذهبهم بقوة السيف ، وهيبة السلطان وسخروا السياسة لفرض آرائهم على الناس بالقوة ؛ كما حدث في عهد خلافة المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، وقد قويت شوكة المعتزلة بهؤلاء الخلفاء من بني العباس ، وحاولوا نشر هذه البدعة بين الناس مستخدمين في ذلك كل وسيلة ، فكتبوا بذلك إلى الأمصار ، ومزموا على وجوب حمل الناس على القول بخلق القرآن في كل الأقطار ولم يكتف المعتزلة بذلك ؛ بل اضطهدوا الفقهاء وأهل الحديث وامتنحوا الناس فمن أجابهم ، ووافقهم على بدعتهم أمطوه ، ومن خالفهم منعه العطاء وعزلوه من الولايات ، ولم يقبلوا شهادته ، وأمر هذه الفتنة التي أصيب بها المسلمون على أيدي المعتزلة في حقبة من الزمن معروف (١) مشهور ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

وقد أصاب الإمام أحمد بن حنبل أكبر نصيب من التعذيب والسجن فجاهد ، وجادل وصبر واحتسب وناظر المعتزلة ، وكشف زيفهم - وكلامه - رحمه الله - "..... في هذا الباب جار على كلام من تقدمهم أئمة الهدى ليس لم قول ابتدعه ، ولكن أظهر السنة وبينها ، ودبَّ عنها ، وبين حال مخالفيها ، وجاهد عليها ، وصبر على الأذى فيها لما أظهرت الأهواء والبدع ، وقد قال الله تعالى : (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) (٢) فالصبر واليقين :

(١) ذكر ابن تيمية طرفاً من تاريخ هذه المحنة وما حدث للمسلمين من اضطهاد على

أيدي المعتزلة ، راجع : مجموعة الرسائل الكبرى ، ج ١ ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٢) سورة السجدة ، آية (٢٥) .

يهما تنال الإمامة في الدين ، فلما قام بذلك قرنت باسمه من الإمامة فلي
السنة صاشر به ، وصار متبوعا لمن بعده كما كان تابعا لمن قبله .

وإلا فالسنة هي ما تلقاه الصحابة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وتلقاه منهم التابعون ثم تابعوهم إلى يوم القيامة ، وإن كان بعض الأئمة بها
أعلم ، وعليها أصبر ... » (١) .

ولما تولى المتوكل مقاليد الحكم أقل نجم المعتزلة ، وضعف أمرهم ،
ودارت عليهم الدوائر ، وساء منقلبهم فنصر أهل السنة والحديث ، واضطهد
بعض رؤساء المعتزلة وسجنهم وصادر أملاكهم .

وأما أولئك الخلفاء الذين نصرُوا هذه البدعة وعذبُوا من عذبُوا ،
وقتلُوا من قتلُوا فقد وافاهم الأجل المحتوم ، الذي هو نهاية كل مخلوق :
فقدِمُوا إلى ما قدِمُوا ، وصارُوا لمن بعدهم أحاديث وأشباه ولم يتروّدُوا من
هذه الدنيا إلا جنوبا وكباء ، والبقاء السرمديّ لمن تفرّد به وحده لآرب غيره ،
ولا إله سواه ..

.....

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٤٤

المطلب الأول

اختلاف الناس في مسألة كلام الله

ويذكر ابن تيمية أن أقوال الناس قد اختلفت في مسألة كلام الله — تعالى — اختلافا عظيما ، وقد بلغت أقوالهم فيها سبعة أقوال^(١) ، والسدى يهمننا من تلك الأقوال أربعة :

— الأول : قول من يقول أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعاني التي تفيض أما من العقل الفعال عند بعضهم ، وأما من غيرهم . وهذا قول الصابئة والمتفلسفة الموافقين لهم كابن سينا وإمامه ، ومن دخل مع هؤلاء من متصوفة الفلاسفة ومتكلميهم^(٢) . وقد هاشر الغزالي في كتابه " مشكاة الأنوار " بأقوال هؤلاء الملاحدة حيث : " جعل تكليم الله لموسي من جنس ما يلهمه النفوس من العلوم " .^(٣)

وهؤلاء الفلاسفة الملاحدة لا يؤمنون إيمانا حقيقيا بالملائكة^(٤) ، ولا يؤمنون بجبريل الذي نزل بالقرآن إلى محمد — صلى الله عليه وسلم — بل " .. يجعلون الملائكة ما يتمثل في نفس النبي من الصور الخيالية النورية ، وكلام الله ما يحصل في نفسه من ذلك . فالنبي عندهم يأخذ من هذه الأمثلة الخيالية في نفسه الدالة على العلم العقلي وموسى كُلم عندهم بحجاب الحرف والصوت ، أي بخطاب كان في نفسه ، ليس خارجا من نفسه . ويقول بعضهم : كُلم من سماء عقله ، وأحدهم يكلم بدون هذا الحجاب ، وهو الهامه

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٢) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

(٤) يقول ابن تيمية — رحمه الله — : " .. وقد بسط الكلام على هذا وبين أن الملائكة التي وصفها الله في كتابه لا يصح أن تكون هي ما يذكرونه من العقول والنفوس بوجوه كثيرة " .

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٩ .

المعاني المجردة في نفسه ... " (١)

وإذا كان هذا قولهم في الملائكة وفي تكليم الله لموسى ، فقولهم في جبريل الذي نزل بالقرآن من عند الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم أدهى وأمر: فهم يقولون : - " ... ليس هنا جبريل منفصل عن النبي ، وإنما جبريل ما يُتخيل في نفسه من الصور النورية التي تخاطبه ، وحينئذ فيكون من خلق في نفسه هذه الأصوات ابتداءً قد كلمه الله تكليماً وممن خلقت فيه بواسطة هذه الصورة نزل عليه جبريل بها فيكون ما يخص لآحاد الناس من الأصوات التي يسمعونها في نفسه أعظم من القرآن ، وهي بأن تكون كلام الله أحق من القرآن ، وتكون التوراة أعظم من القرآن ... " (٢)

" ... ومن هؤلاء من يقول: جبريل هو العقل الفعال ، ويقول : ليس بفنين : أي ببخيل ، لأنه فيافي وهذا جهل ، لأن قراءة الأكثرين : بظنيين ، أي بمتهم ، وهو المناسب ، أي ما هو بمتهم على ما هاب عنا ؛ بل هو أميين في إخباره بالغيب .

وإذا قيل : فنين ، بمعنى بخيل كان ذلك هو ما له بأنه لا يبخل بعلم الغيب بل يُبين الحق ... " (٣) .

ومما هو معلوم ببديهة العقول أن قول هذه الفئة من الطائفة في كلام الله فاسد ، وقولهم في جبريل أسد منه .

- أما فساد قولهم في كلام الله فبشئ : وذلك لأنهم " ... في الحقيقة لم يشبهوا الله كلاماً ، ولا تكليماً هو أمر ونهي وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام " (٤) ؛ لأن التكليم مندهم هو أن يسمع النبي ألقاها في نفسه (٥) ،

×—————×

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٠٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢١٦ .

فهم لم يشبثوا الله كلاماً إلا ما كان في نفوس البشر. يقول ابن تيمية في توضيح مذهبهم :

"...وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثة - أي التكليم - إلا في نفس الرسول أو جبريل عند من يسلم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم ، وأثبتهم لا يقولون ذلك ولا يعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو العقل الفعّال : فقول المعتزلة خير من قول هؤلاء بكثير. (١)

وتكليم الله لموسى - الذي أثبتته القرآن ، ودل عليه دلالة مريضة وأكيدة - هو عندهم بمعنى : " أنه خلق لفظاً في نفس موسى سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج فهذا من جنس ما يسمعه الناس في نفسه من الأصوات وما يقع لأرباب الرياضات من الأصوات التي يسمعونها في أنفسهم... (٢)

وقولهم هذا باطل ، لأنه إذا كان تكليم الله لموسى من هذا الجنس فليس له ميزة على غيره من الأنبياء والمرسلين بل ليس له ميزة على سائر البشر ؛ لأن أفراد الناس قد تحدث لهم أصوات في نفوسهم يسمعونها ؛ إما بقطعة وإما مناما والإنسان قد يسمع هواته في نفسه أكثر من أن يحصى .

فإن كان تكليم موسى من هذا الجنس - كما يزعم هؤلاء المتفلسفة - فآحاد الناس يشاركونه في ذلك ففلا من الأنبياء والمرسلين . وهذا قول ظاهر البطلان ؛ لأن الله قد اصطفى موسى ، وخصه بالتكليم تخصيماً لم يشركه فيه سائر الأنبياء والمرسلين (٣) . قال تعالى :

(ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً) (٤) .

(١) در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٤ = ٢١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١١ .

(٣) راجع المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

- (١) وقال تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله)
 وقال تعالى : (قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي) (٢)
 وقال تعالى : (هل آتاك حديث موسى ان ناداه ربه بالوالد المقدس طوى) (٣) .

ومما تقدم يتضح بطلان قولهم في كلام الله تعالى -
 وأما بطلان قولهم في جبريل غيبي ، فإنه من المعلوم بالضرورة من
 دين المسلمين أن جبريل ملك حي متكلم ، كان ينزل على النبي - صلى الله
 عليه وسلم - بالوحي ، وليس جبريل مجرد ميثيخيل النبي في نفسه من الصور
 النورانية التي تخاطبه كما يزعم هؤلاء الفلاسفة -

والدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى :
 (إنه لقول رسول كريم • ذي قوة عند ذي العرش مكين • مطاع
 ثم أمين) إلى قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) (٤) - فلتخير أنه رسول
 كريم ذو قوة عند ذي العرش ، وأنه مطاع هناك أمين •
 ومن المعلوم أن ما في نفوس البشر من الخور لا يوقف بهذا •
 وقال تعالى : (علمه شديد القوى • ذو مرة فاستوى وهو بالأفـق
 الأعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى
 ما كذب الفواد ما رأى أفتصارونه على ما يرى - ولقد رآه نزلة أخرى عند
 سدرة المنتهى مندها جنة المأوى إذ يغشى السجرة ما يَغشى ما زاح البصر
 وما ظنى لقد رأى من آيات ربه الكبرى) (٥) - فلتخير أن علمه معلوم
 شديد القوى وأنه ذو مرة (٦) وللمأثور عن ابن مسعود (٧) وعائشة

-
- (١) سورة البقرة ، آية (٢٥٣) •
 (٢) سورة الامراء آية (١٤٤) •
 (٣) سورة النازعات آية (١٥ ، ١٦) •
 (٤) سورة التكوين ، آية (٢٣-١٩) •
 (٥) سورة النجم ، آية (١٨) •
 (٦) قال مجاهد ذو مرة : ذو قوة وقال أبو عبيدة : فوضحة وإحكام وعن ابن
 عباس : ذو خلق حسن (فتح الباري ج ٨ ، ص ٦٠٤) •
 (٧) راجع : فتح الباري بشرح صحيح البخاري - لابن حجر • كتاب التفسير
 - سورة النجم ، ج ٨ ، ص ٦٠٤ ، ٦٠٩ •

أن المرئي مرتين هو جبريل ، رآه على صورته التي خلق عليها مرتين . ومن
المعلوم أنه كان المرئي جبريل ، وأنه الذي رآه عند سدره المنتهى عندها
جنة المأوى ، وأنه استوى وهو بالأفق الأعلى - امتنع أن يكون جبريل
هو ما في نفس النبي من الصور النورانية كما يزعم هؤلاء الفلاسفة (١) .

وبهذا يتقرر لدينا أن هذه الطائفة قد ضلت في مسألة كلام الله
ضلالا بعيدا . وتخطت في ظلمات بعضها فوق بعض وقالت في كلام الله
وفي الملائكة وفي جبريل قولا شططا ولولا أن قول هذه الطائفة من الفلاسفة
له صلة بقول الفيلسوف ابن رشد في مسألة كلام الله لما استجرت نقله
ولأضربت من ذكره وطويته بأسره لأن كلفه ترهات وخرافات . وقول على الله
بلا علم ولا هدى ولا كتاب منير ، وهو من أخبث الأقوال وأرذلها .

والسبب في ذكر قول هذه الطائفة هو أنني وجدت الإمام ابن تيمية
يرى أن هناك صلة بين قول هذه الطائفة ورأي ابن رشد في مسألة
كلام الله تعالى ، ويشير ابن تيمية إلى تلك الصلة بقوله : " ... ولما
كان ابن رشد هذا يعتقد في الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة ، كانت
فايته فيما أثبتته من كلام الله هو من جنس الأعلام العام الذي يشترك فيه
نوع الإنسان ... " (٢) .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر ، مبينا أن ابن رشد
قد تأثر بقدر من أقوال هؤلاء الفلاسفة ، وأن قوله - في مسألة كلام
الله - مشوبا بأقوالهم وجار على أصولهم ، وفي هذا المعنى يقول :
" ... فخيرهم يؤمنون بدرجة من درجات إلام الله وإيحائه إلى عباده ،
كما ذكر ابن سينا ، وابن رشد ، وأمثالهما ، ولا يؤمنون بما فوق ذلك ... " (٣)

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

ويرى ابن تيمية أن قول ابن رشد في هذه المسألة لا يقبله ، ولا يقول به الأشاعرة ، ولا المعتزلة ، فضلا عن السلف ، " ... بل هو قول المتفلسفة والصابغة ، الذين هم شر من اليهود والنصارى " (١) وسوف يأتي تفصيل رأي ابن رشد بعد ذكر أهم أقوال الفرق في كلام الله تعالى .

- القول الثاني :

قول المعتزلة : إن كلام الله مخلوق محدث مفعول يخلقه الله سبحانه في جسم من الأجسام ، ولابد أن " يوجد في المحل ويستحيل (٢) وجوده لافي محل " وهم يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته متى شاء ، وإذا شاء ، ولكن يريدون بذلك أنه يخلق كلاما منفصلا عنه ، وهو عرض يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ، ثم يوديه الملك إلى الأنبياء عليهم السلام . ويقولون في تكليم الله لموسى إنه خلق كلاما في الشجرة سمعه موسى بن عمران - عليه السلام - ويرون أن كلامه سبحانه حروف منظومة وأصوات مقطعة مفعولة لله خلقها بقدرته (٣) سبحانه .

وكلامه محدث لم يكن ثم كان أحدثه الله بقدرته ومشيئته على حسب مصالح العباد ، وهو أمر ونهي وخبر ... فهو من جنس الكلام المعقول في الشاهد .

والمتكلم عند المعتزلة هو من فعل الكلام ولو في غيره (٤) وليس المتكلم

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٢١ .

(٢) المفني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٢٦ .

(٣) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٥٦٣ .

(٤) يؤكد نسبة هذا القول إلى المعتزلة أننا نجد القاضي عبد الجبار يبين أن: حد المتكلم هو من فعل الكلام ولو في غيره ويستدل على ذلك بأن أهل اللغة ينسبون كلام المصروع من الإنس إلى الجن فيقولون : إن الجن يتكلم بلسانه ولا يضيفون كلام المصروع إليه ، بل يضيفونه إلى الجن وفي هذا المعنى يقول : " ... ومما يبين ذلك أن المعلوم من حالهم - أهل اللغة - أنهم يقولون في المصروع : إن الجن يتكلم على لسانه ، (=)

هو من قام به الكلام . يقول القاضي عبد الجبار : " ... إن حقيقة المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه ... " (١) .

وقد وضع القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة في كلام الله بقوله : " ... إن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة . وهو مرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ، ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا ، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ، ككلام العباد ... " (٢) .

" ... ولا خلاف بين جميع أهل العدل (٢) في أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ، ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وشاه ، من حيث فعله . وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به ... " (٣)

والذي دفع المعتزلة إلى القول بخلق القرآن هو : شبه ذهنية وأوهام عقلية نشأت لديهم بسبب مطالعتهم لذلك القدر البغيض من الفلسفة اليونانية (٤) .

(٢) ولا يضيفون ذلك الكلام إليه ، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعون من السليم ، لما اعتقدوا أن فاعل ذلك الكلام هو الحي ذاته ، فصح بذلك أنهم وصفوا المتكلم متكلماً من حيث فعل الكلام ... (المفني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٤٨) .

(١) المفني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٤٨ .

(٢) يقصد بهم المعتزلة - على حد زعمه - .

(٣) المفني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٣٠ .

(٤) ذكر الشهرستاني : أن أب الهذيل العلاف يرى أن الله عالم بعلمه ، وعلمه ذاته .. فعقب على هذا المذهب بقوله : " ... وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم " . الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥٠ .

وبسبب جدلهم مع أرباب الديانات الأخرى : كالمسيحية (١) - مثلاً -
وتأثرهم ببعض الشبه التي يوردونها عليهم .

ومن الدوافع التي دفعتهم إلى القول بخلق القرآن - إضافة إلى ما ذكر
- طريقتهم المبتدعة في الاستدلال على حدوث العالم - أهني دليل
الجواهر والأعراض - وما اشتمل عليه هذا الدليل من مقدمات باطلة ، التزموا
بسببها لوازم فاسدة ، جعلتهم يذهبون إلى أن إثبات معاني ، أو صفات
قديمة وراء الذات يلزم منه تعدد القدماء وهو شرك ، وكفر ، وبه كُفرت
النصارى .

ثم قالت المعتزلة إن النصارى كفروا بإثبات ثلاثة قدماء ، فكيف
بمن أثبت سبعة قدماء : أي الصفات السبع التي يسميها الأشاعرة صفات
المعاني ، ثم زعموا أن من أثبت الصفات القديمة وزائدة على الذات المجردة
فقد شابه النصارى (٢) في قولهم بالتثليث .

وقالوا - أيضا - إن إثبات كلام قائم بذات الله يتعلق بمشيئته
وإرادته ، ويحدث بعد أن لم يكن بمعنى أنه يتكلم متى شاء وإذا شاء
حسب مصالح العباد وينزل منجما يلزم منه طول الحوادث بذات الله ،
وطول الحوادث بذات الله يلزم منه أن يكون حادثا مثلها ، لأن ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث .

ويؤيد ابن تيمية هذا حيث يبين أن : الذي دفع المعتزلة إلى القول
بخلق القرآن هو حجتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، وهي :
حجة الأعراض ، فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدلوا
على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة والسكون ، والاجتماع ،

(١) راجع : كتاب الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ص ٨٩-٨١

فقد أطل المؤلف النفس في بيان هذا الموضوع مبينا تأثير الثقافات
الأجنبية على العقلية الإسلامية - تحت مبحث "مرحلة الاختلاط" .

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٩٤ .

والافتراق، ولاتخلو عنها ، ثم قالوا إن الأعراض حادثة ، وما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث (١) ، " ... وعن هذه الحجة - ونحوها - نشأ
القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله - تعالى - لا يرى في الآخرة وأنه ليس
فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة ؛ لأن القرآن كلام
وهو صفة من الصفات ، والصفات عندهم لا تقوم به . وأيضا فالكلام يستلزم
فعل المتكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل به

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ،
لأن اثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسما وذلك ممتنع لأن الدليل
على اثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام فلو كان جسما لبطل دليل اثبات
الصانع ... " (٢) .

ونجد ابن تيمية - في موقع آخر - يزيد هذا المعنى تأكيداً وتوضيحاً
حيث يقول : " ... وشبهة نفاة الكلام المشهورة أنهم : اعتقدوا
أن الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم ،
فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال وزعموا أن ذلك ممتنع .

قالوا : لأننا إنما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدللنا
على حدوثها بما قام بها من الأمراض التي هي الصفات والأفعال
فلو قام بالرب الصفات والأفعال للزم أن يكون محدثاً ، وبطل الدليل
الذي استدللنا به على " حدوث العالم واثبات الصانع " (٣)

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٠١-٣٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٦ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥١٩ .

وقد تصدى أهل السنة والحديث لنقد هذا الدليل ، فكشفوا زيفه —
وبيّنوا أنه دليل مبتدع مخالف للنقل والعقل ، مشتمل على مقدمات
مجملّة مشتركة تحتل الحق والباطل ، بحيث يمتنع الاستدلال به مطلقاً .

وأن هذا الدليل ساعد أهل الأهواء والبدع على نشر بدعتهم —
والتزموا بسببه لوازم فاسدة في العقل والدين : فكان سبباً في قبول
المعتزلة بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار
ونفي علو الله على خلقه ، ونفي الصفات الخيرية ، والأفعال الاختيارية —
كالنزول ، والإتيان والمجيء ... وكذلك نفت الأشعرية العلو ، والصفات
الخيرية والأفعال الاختيارية ، لأن من مقدمات هذا الدليل أن ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث ...

وقد صنف أهل السنة رسائل (١) في ذم طريقة المتكلمين ، ومنهجهم
وأن دليل الحدوث ، والخوض في الجواهر والأعراض دليل مبتدع لم يستدل
به الرسول ولا أحد من الصمابة ولا سلف الأمة وأئمتها ، وقد ذكر أبو الحسن
الأشعري في رسالته " إلى أهل الشجر " أنه دليل محرم (٢) في ديين
الرسول ولا يجوز بناء دين المسلمين عليه ، ولا الالتزام بلوازمه الفاسدة .

وقد ذكر ابن تيمية أن : " ذم السلف والأئمة لأهل الكلام
والجهمية وأهل الخوض في الأعراض والأجسام أهم ما قصدوا به ذم مثل هذا
الدليل ... " (٣) .

(١) لقد حفظ لنا كتاب من المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، للسيوطي
مدداً من هذه الرسائل راجع منها على سبيل المثال : الغنية عن الكلام ،
تأليف أحمد بن محمد الخطابي ، ص ٩١ - ١٠١ ، وراجع : ذم الكلام ،

للهروري ، ص ٢٢ - ٨٢ .
(٢) نقل ابن تيمية هذه الرسالة في كتابه درء تعارض العقل والنقل .
وقد قابل الدكتور محمد رشاد سالم - رحمه الله - ما نقله ابن تيمية
على الأصل المخطوط ، راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ،
ج ٧ ، ص ١٨٦ - ٢١٩ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٢٠ .

والحق أن قول المعتزلة بخلق القرآن بدعة شنيعة ، وقولهم — أن كلام الله مخلوق خلقه الله في غيره ، وهو منفصل عنه ، غير قائم بذاته — قول باطل مخالف للنقل الصحيح والعقل الصحيح . وقد اجتهد السلف والأئمة في رد هذه البدعة ، واشتد إنكارهم لها ، وذلك لأنه قد تقرّر لديهم أن قول المعتزلة يفضي إلى إنكار أن يكون الله متصفاً بالكلام وعرفوا أن حقيقة هذه البدعة : أن الله لا يتكلم ولا يأمر ولا ينهى ، وذلك لأنه من المعلوم — بالبدئية — عند أرباب العقول — أنه لا يوصف بالكلام إلا من قامت به هذه الصفة ، لا من خلقها ، وفعلها منفصلة عنه ، ولأن الكلام والقدرة ، والعلم ، وسائر الصفات إنما يعود حكمها إلى من قامت به ، فيوصف بها دون غيره .

وإذا خلق الله — سبحانه — حركة وعلماً وقدرة في جسم ، كـ — كان ذلك الجسم هو المتصف بهذه الصفات ، ولم تكن تلك الصفات صفاتاً لله بل مخلوقات له — سبحانه . ولو كان الله يتصف بمخلوقاته المنفصلة عنه ، لكان إذا أنطق الجامدات وجعلها تتكلم ، أن يكون نطقها كلاماً لله — تعالى الله من ذلك علواً كبيراً .

يوضح ذلك أنه يلزم من دعوى المعتزلة : بأن الله خلق كلامه — في الشجرة (١) أو في الهواء — سمعه موسى ، أن يكون ذلك الكلام الذي تنطق به الجامدات — يوم القيامة — كلام الله ، لأنه الذي جعلها تنطق — قال تعالى (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) (٢) .

وإذا كانت المعتزلة — تزعم — أن كلام الله لا يكون إلا ما خلقه في غيره ، فإنه يجب أن يكون نطق الجامدات وكلام الأيدي ، وشهادة الألسنة والأيدي والأرجل — كلاماً لله ، لأنه الذي أنطقها وجعلها ناطقة ، قال

(١) راجع : الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ،

للزمخشري ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

(٢) سورة فصلت ، آية (٢١) .

تعالى (ولقد آتينا داود منا فضلا يا آيها آل داود معي والطير وألنا له الحديد) (١)

وقال تعالى : (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) (٢) .

وقال تعالى : (اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم ، وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون) (٣) .

وقد بين ابن تيمية فساد مذهب المعتزلة في كلام الله تعالى بقوله : " إن سلف الأمة وأئمتها كانوا على الإيمان الذي بعث الله به نبيه - صلى الله عليه وسلم - يعفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . ويقولون : إن القرآن كلام الله - تعالى - ويعفون الله بما وصف به نفسه من التكليم والمناجاة والمناداة ، وما جاءت به السنن والآثار موافقة لكتاب الله تعالى .

فلم يكن في الصحابة والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين ، وسائر أئمة المسلمين من قال : إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره ، ولم يقم به كلام ، كما قالت : " الجهمية " من المعتزلة وغيرهم ، بل لما أظهروا هذه البهجة اشتد نكير السلف والأئمة لها ، وعرفوا أن حقيقتها أن الله لا يتكلم ، ولا يأمر ولا ينهى ! : إذ كان الكلام وسائر الصفات إنما يعود حكمها إلى من قامت به ، فلو خلق كلاما في الشجرة : (إنني أنا الله) (إله إلا أنا) ، لكان ذلك كلاما للشجرة ، وكانت هي القائل : (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) (٤) بمنزلة الكلام الذي تنطق به الجلود حين قال لها أصحابها : (لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) (٥)

(١) سورة سبأ ، آية (١٠) .

(٢) سورة النور ، آية (٢٤) .

(٣) سورة يمين ، آية (٦٥) .

(٤) سورة طه ، آية (١٤) .

(٥) سورة فصلت ، آية (٢١) .

وقد علم أن الله إذا خلق في بعض الأعيان علما ، أو قدرة ، أو حركة أو إرادة ، كان ذلك المحل هو العالم القادر ، المتحرك ، المريد ، فلو لم يكن كلامه إلا ما يخلقه في غيره ، لكان الغير هو المتكلم به .." (١)

ويمضي ابن تيمية في نقده للمعتزلة مبينا أن قولهم في كلام الله مخالف لما جاءت به الرسل " ... فالرسل الذين خاطبوا الناس ، وأخبروهم أن الله قال ، ونادى ، وناجى ، ويقول ، لم يفهمهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه ؛ بل الذي أفهمهم إياه أن الله نفسه هو الذي تكلم ، والكلام قائم به لا بغيره ، ولهذا عاب الله من يعبد إلها لا يتكلم فقال : (أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا) (٢) وقال : (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا) (٣) .

ولا يحمد شيء بأنه متكلم ، ويذم بأنه غير متكلم ، إلا إذا كان الكلام قائما به ، وبالجمله لا يعرف في لغة العرب ولا عقل : قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام ، كما لا يعقل حي إلا من تقوم به الحياة ، ولا ماليم إلا من يقوم به العلم ، ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة ، ...

فمن قال : إن المتكلم هو الذي يكون كلامه منفصلا عنه ، قال ما لا يعقل ، ولم يفهم الرسل للناس هذا ؛ بل كل من سمع ما بلغته الرسل من الله يعلم بالضرورة أن الرسل لم ترد بكلام الله ما هو منفصل ؛ بل ما هو متصل به .." (٤)

ونجد ابن تيمية (٥) يرى أن رزم المعتزلة : " بأن القرآن مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام ، وأنه لا بد له من محل ، وأن الله لما كلم موسى خلق صوتا في الشجرة - يلزم منه أن تكون الشجرة هي التي قالت :

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥١٨ ، ٥١٩ ، وراجع : منهاج

السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

(٢) سورة طه ، آية (٨٩) .

(٣) سورة الأعراف ، آية (١٤٨) .

(٤) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

(٥) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

(أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) : لأن الكلام - في نظر جميع الخلق - كلام من قام به الكلام (١) .

وهذا هو السبب في أن أئمة السنة قالوا: عبارات مطلقة في تكفير الذين يقولون إن القرآن مخلوق (٢) .

وبعد أن اتضح لنا - بما لا يدع مجالا للشك - أن مذهب المعتزلة في صفة الكلام مذهب باطل متناقض ، وأن مخالفته للمنقول والمعقول وما جاءت به الرسل ظاهرة ، وأنه يلزم منه لوازم تنفي إلى الكفر ، فإن النفس تتطلع وتشتاق إلى معرفة حكم من قال بخلق القرآن هل يكفر أم لا ؟

والحق أن أئمة السنة قد بينوا أن القول بخلق القرآن كفر ، وكفروا الجهمية القائلين بخلق القرآن وعادوهم في الله ، وأبغضوهم ، وهجروهم ، ورفضوا الخوض معهم في بدعتهم أو مجادلتهم ، واتفقوا على مقتهم ، وكتبهم وإدلالهم ، وأبعادهم ، وعدم صحبتهم ، أو سماع كلامهم ، أو مبادرتهم بالقول في شيء من بدعتهم ، وأجمعوا على أنه لا ينبغي توقيف أهل البدع أو احترامهم ، بل اعتبروا هجرهم ومجانبتهم قرينة إلى الله (٣) .

وعلى الرغم من ذلك كله فإن تكفير شخص بعينه يحتاج إلى تشبست واحتياط ، في إصدار الحكم بالتكفير عليه ؛ وذلك لأن التكفير يختلف بحسب حال الشخص ، وقد حرر ابن تيمية القول في ذلك تحريرا دقيقا حيث قال :

" ... وأما التكفير : فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - وقصد الحق ، فأخطأ : لم يكفر ؛ بل يغفر له خطأه ومن تبيّن

(١) راجع : منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢٢ ، وراجع : جامع الرسائل لابن تيمية - المجموعة الأولى ص ١٥٦ .

(٢) راجع : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، اللالكائي ، ج ٢ ص ٢١٢ ، تحقيق د. أحمد سعد حمدان .

(٣) راجع : عقيدة السلف وأصحاب الحديث ، عبد الرحمن بن إسماعيل الصابوني ص ١٠٠ ، ١١٢ ، تحقيق بدر الدين .

له ما جاء به الرسول ، فشاق الرسول من بعد
ماتبين له الهدى ، واتبع غير سبيل المؤمنين: فهو كافر. ومن اتبع
هواه وقصر في طلب الحق ، وتكلم بلا علم ، فهو عاص مذنب ، ثم قد
يكون فاسقا ، وقد تكون له حسنات ترجع على سيئاته .

فالتكفير يختلف بحسب اختلاف حال الشخص ، فليس كل مخطئ ولا مبتدع ،
ولا جاهل ، ولا ضال يكون كافرا ؛ بل ولا فاسقا ؛ بل ولا عاصيا ، لا سيما في
مثل مسألة القرآن ، وقد غلط فيها خلق من أئمة الطوائف المعروفة من
مند الناس بالعلم والدين ، وقال بهم يقصد وجهان الحق فيتبعه ، ويعزب
منه وجه آخر لا يحققه فيبقى عارفا ببعض الحق جاهلا ببعضه ، بـــــــــــــــــل
منكرا له ... (١) .

وبعد أن بينت قول المعتزلة في كلام الله ، أنتقل إلى قول آخر
من أقوال الفرق التي ضلت في هذه المسألة .

القول الثالث :

وهو قول الأشاعرة: الذين زعموا أن : حقيقة (٢) الكلام هو ما قام
بالنفس ، فكلام الله - سبحانه - معنى قائم بالنفس ، وهو صفة قديمة
أولية قائمة بذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت (٣) .

وزعم الأشاعرة أن كلامه صفة واحدة لاتعدد فيها : بمعنى أنها
معنى واحد (٤) : فهي أمر ، ونهي ، واستفهام ، وخبر ، والكلام النفسي
مند الأشاعرة قديم قائم بذاته ، يعبر عنه بالألفاظ ، فإذا قرئ بالعربية
كان قرآنا ، وإذا قرئ بالمبرانية كان تورا أو زبور ، وإذا قرئ
بالسريانية كان انجيلا (٥) .

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٨٠ .
 - (٢) راجع : شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٥٠ ، تحقيق
د. أحمد المهدي .
 - (٣) انظر : شرح جوهرة التوحيد ، ابراهيم البيجوري ، ص ٧١ .
 - (٤) راجع : شرح المواقف ، للجرجاني ، ص ١٥٠ .
 - (٥) راجع : أصول الدين ، للبغدادي ، ص ١٠٨ .

وزعمت الأشعرية أن القراءة غير المقروءة ؛ لأن المقروء هو كلام الله — وهو معنى واحد قائم بذاته تعالى ، وأما القراءة فليست (١) كلام الله بل الألفاظ تدل عليه .

وبناء على هذا ، فكلام الله — عند بعض الأشاعرة — يطلق على الكلام النفسي القديم حقيقة ، بمعنى أنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ويطلق على الكلام اللفظي مجازاً (٢) . قال في شرح المواقف :
 " ... فالشيخ الأشعري لما قال : الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده .
 وأما العبارات : فإنما تسمى كلاماً مجازاً ، لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه — أيها ؛ لكنها ليست كلامه حقيقة ... " (٣) .

وقد تعقب الجرجاني هذا القول مبيناً أنه يلزم منه لوازم كثيرة فاسدة : كعدم تكفير من أنكر أن ما بين يدي المصحف كلام الله — مع أنه معلوم من الدين بالضرورة أنه كلامه سبحانه حقيقة . وقد عدل الجرجاني عن هذا الرأي حين قال :

" ... فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني (أي أراد بكلام الله : المعنى القديم وهو النفسي ، والعبارات والألفاظ) ، فيكون الكلام النفسي عنده : أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله — تعالى — وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء باللسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ الحادثة " (٤) .

وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث للألفاظ حادثة فجوابه : أن ذلك الترتيب

(١) راجع : أصول الدين ، للبغدادى ، ص ١٠٨ .

(٢) انظر : شرح الجوهرة للبيجوري ، ص ٧٢ .

(٣) شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ؛ ص ١٦٣ ، تحقيق د. أحمد الميهدي .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه ، دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة .

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لماعليه متأخروا أصحابنا — أي الأئمة — إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة ثم كلامه .. (١) .

ونستخلص من هذا النص أنه قد طرأ على مذهب الأشاعرة في كلام الله — بعض التحول ، وذلك على يد الجرجاني والشهرستاني ، فبعد أن كان الكلام — عند الأشاعرة — هو المعنى النفسي القديم القائم بذاته تعالى فقط ، وزعموا أن كلامه معنى قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت ، والألفاظ حادثة ودالة عليه ، تقدم الجرجاني خطوة واحدة لجعل الكلام النفسي يشمل المعنى القديم واللفظ جميعاً ، وهو قائم بذاته الله ، وهو مكتوب في المعاصف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور ولكنه — مع الأسف — لم يوفق بهذا التحول إلى الدخول في حظيرة مذهب السلف بل فرّق بين المكتوب في المعاصف والكتابة ، والمقروء والقراءة ، والمحفوظ والحفظ ، فجعل الكتابة ، والقراءة والحفظ حادثة مخلوقة ، وهذا القول بدعة عند السلف ، وأهل السنة الذين يذهبون إلى أن القرآن كلام الله تكلم الله به بلفظه ومعناه بصوت نفسه ، وكلامه سبحانه غير مخلوق حيث تلي وكتب وقرأ ، فإذا قرأ الناس كلام الله وكتبوه وحفظوه ، فالكلام في نفسه غير مخلوق ، لأن الله قد تكلم به ابتداءً . فقراءة المبلغ وكتابة العبد ، وتلاوته وحفظه قد يشار إليها من حيث هي كلام الله فيقال : هذا كلام الله بقطع النظر عن صفات العبد وحرركاته .

×

(١) شرح المواقيف للجرجاني ، الموقف الخامس ، ص ١٦٤ (يتصرف يسير جداً) .

وكذلك المسموع من القارىء هو كلام الله تعالى على الحقيقة —
لقله تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع
كلام الله) (١) .

فدل هذا على أن المسموع من القارىء كلام الله على الحقيقة —
لأن الله تكلم به بلفظه ومعناه ، يؤيد هذا أن الله قد توعد المفسرة
ابن شعبة المخزومي على مقالتة حين سمع تلاوة القرآن من النبي بقوله :
(إن هذا إلا قول البشر) (٢) فقال تعالى (سأطيه سقر) (٣) أي على
مقالته هذه ولو كانت التلاوة للقران التي سمعها من النبي غير المتلو
— كما يدمي الجرجاني وسائر الأشاعرة — لما توعدده الله بالنار ، لكن
سمع السامع ، وفهم الطامع لكلام الله — تعالى شيء حدث في السامع
والطامع عند إرادة الله سماع كلامه وفهمه (٤) .

وبهذا نجد أن الجرجاني وكافة الأشاعرة لم يوفقوا إلى الحق في مسألة
كلام الله تعالى ، وكيف يوفقون إلى الحق وقد قالوا ، بأن الحروف والأصوات
واللفاظ القرآن مخلوقة (٥) حادثة ؛ ولكنهم لا يصرحون بأنها مخلوقة إلا في
مقام التعليم ؛ لئلا يتوهم السامع أنهم يقولون بخلق القرآن مطلقا :
أي لفظه ومعناه ، كما هو الحال في مذهب المعتزلة .

وإذا تدبرنا كلام الطائفتين نجد أن الفرق بين المعتزلة والأشعرية
في كلام الله قريب جدا ، فإن جمهور الأشاعرة يوافقون المعتزلة
على أن الحروف والأصوات ، واللفاظ مخلوقة حادثة غير قاعمة بذات الله
— تعالى — ولا يمتازونهم في ذلك وإنما خالفوا الأشعرية المعتزلة في إثبات

-
- (١) سورة التوبة ، آية (٦) .
 - (٢) سورة المدثر ، آية (٢٥) .
 - (٣) سورة المدثر ، آية (٢٦) .
 - (٤) انظر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات — مرض ونقد ، د. أحمد بن ناصر الحمد
ص ٢٦٦ .
 - (٥) راجع : شرح التوحيد ، للبيجوري ، ص ٧٢ .

أمر وراء ذلك هو : المعنى النفسي المدلول عليه بالألفاظ - وزعموا
أن حقيقة الكلام هو مقام بالنفس -

ومما تقدم نجد أن ما أثبتته المعتزلة من أن كلامه أصوات وحروف
يخلقها الله في غيره : كاللوح المحفوظ أو جبريل ، أو النبي : ^{تقرئ} —
الأشعرية ولا تنكره وتسميه الأشعرية كلاماً لفظياً ، ويعترفون بأن —
حادث فيرقائم بذات الله تعالى ؛ ولكنهم يشبتون أمراً آخر وراء ذلك : ألا
وهو المعنى القائم بالنفس ، وهذا المعنى النفسي قديم قائم بذاته تعالى ،
وهو حقيقة كلام الله ، ويعبر عنه بالألفاظ ، وهو غير العبارات لأن العبارات
الدالة على المعنى النفسي القديم تختلف باختلاف الزمان والمكان والقوم
المخاطبين (١) .

وأما المعنى النفسي فهو واحد لا يتعدد ، ولا يختلف ولكن له أقسام
اعتبارية : " .. فمن حيث تعلقه بطلب الصلاة مثلاً : أمر ، ومن حيث
تعلقه بطلب ترك الزنا مثلاً : نهى ، ومن حيث تعلقه بأن فرعون فعل كذا
مثلاً : خبر ، ومن حيث تعلقه بأن الطائع له الجنة : وعد ، ومن حيث تعلقه
بأن العصي يدخل النار ، وعيد إلى غير ذلك " (٢) .

وعلى هذا فإن كلام الله - عند الأشاعرة - صفة واحدة لا تتعدد فيها
هي معنى قائم بالنفس قديم ، تدل عليه الألفاظ وتعبّر عنه .

والدالة على المعنى النفسي القديم تختلف ، وليست محصورة في الألفاظ ،
بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة وصيغ الأمر،
والنهي (٣) .

(١) راجع : شرح المواقف ، للإيجي - الموقف الخامس ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، تحقيق د. أحمد
المهدي .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ، للبيجوري ، ص ٧٢ .

(٣) انظر : شرح المواقف للإيجي ، الموقف الخامس ، ص ١٥٠ .

ومما تقدم نجد أن النزاع بين الأشعرية والمعتزلة في إثبات المعنى
النفسي ونفيه ؛ فالأشعرية تثبته ، والمعتزلة تنفيه .

وأما الحروف والأصوات لمعتقدون (١) على أنها مخلوقة حادثة في——
قائمة بذاته تعالى ، وقيام الحوادث بذات الله ممتنع باتفاق المعتزلة
والأشعرية ؛ لأنهم قالوا : في دليلهم المبتدع ، على حدوث العالم إن ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث . ولو قامت به الحوادث ، للزم — على حد
زعمهم — أن يكون حادثا .

وقد اعترف الجرجاني بأن الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة في الكلام
ليس بعيد ، حيث قال : " ... إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم
أن ما يقوله المعتزلة في كلام الله — تعالى — وهو خلق الأصوات والحروف
الدالة على المعاني المقصودة ، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته — تعالى —
— فنحن نقول به ولانزع بيننا وبينهم في ذلك — كما مر (٢) آنفا — وما
نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المفاير لسائر الصفات فهم ينكرون
ثبوته .

ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه — تعالى — فصار
محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته " ... (٣)

والسبب الذي دفع الأشعرية إلى القول بأن كلام الله — تعالى — معنى
واحد قديم ، قائم بالنفس ، هو أنهم رأوا أن اللفظة لا بد وأن تقوم بالموصوف
وأن كلاما منفعلا من المتكلم غير قائم بذاته لا يكون كلاما له — سبحانه —
بل هو كلام للمحل الذي قام به ذلك الكلام .

(١) راجع : شرح المواقف ، للإيجي ، الموقف الخامس — ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

ولما كان الأشاعرة ينفون قيام الحوادث بذات الله - التزاماً -
بلوازم دليل الحدوث المبتدع : الذي قالوا فيه إن ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث - جعلوا القديم القائم بذاته هو المعنى فقط ،
وقالوا : حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، والمتكلم هو من قام
به الكلام .

وبناء على هذا ذهب الأشاعرة : إلى أن كلام الله معنى واحد ، قديم
قائم بذات الله - سبحانه - هو أمر ، ونهي ، وعبر ، واستفهام ، ووعد
ووعيد : وهذه الوجوه راجعة إلى اعتبارات في كلامه || إلى نفس الكلام
والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - دلالات على الكلام
الأزلي النفسي القائم بذات الله ، فالمدلول وهو : القرآن المقروء :
قديم أزلي قائم بالذات ، والدلالة وهي : العبارات : وهي القراءة :
مخلوقة محدثة غير قائمة بذاته ، وفرقوا بين : المقروء ، والقراءة
والمتلو ، والتلاوة . وقالوا : الكلام معنى قائم بالنفس ، والعبارة
دالة على ما في النفس ، فكلام الله : معنى واحد نفسي إن عبّر عنه بالعربية
كان قرآناً ، وإن عبّر عنه بالعبرية كان تورا ، وإن عبّر عنه
بالسريانية كان إنجيلاً . ولا تسمى العبارات كلاماً إلا مجازاً (١) .

وقد منع الأشاعرة قيام الحروف بذات الله ، وامتنعوا من القول
بأن الله يتكلم بصوت (٢) ، لأنهم قد التزموا بلوازم دليل الحدوث
المبتدع ، فقالوا : إن قيام الحوادث بذات الله ممتنع ، لأن ما لا يخلو
عن الحوادث أو ما قامت به الحوادث فهو حادث : فلو تكلم الله بحروف
وأصوات لاستلزم ذلك قيام الحوادث بذاته ، وقيام الحوادث بذات الله
ممتنع عندهم ، لزعمهم أنه لو قامت الحوادث بذات الله لاستلزم ذلك

(١) انظر : الخطط ، للمعريزي ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٢) يقول الانصرايني : " وأن تعلم أن كلام الله - تعالى - ليس بحرف ،
ولاصوت ، لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر ، وذلك
مستحيل على القديم سبحانه " . التبصير في الدين ، للإصرايني

تحقيق كمال يوسف الحوت ص ٦٦٧ .

أن يكون حادثاً من جملتها .

وهذا اللازم نشأ من دليل الحدوث المبتدع - دليل الجواهر والأعراض -
الذي استدلوا به على حدوث العالم وإثبات المانع ، فإن القوم قد
استدلوا على حدوث العالم : الجواهر والأعراض - بحدوث الأجسام واستدلوا
على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الأعراض - وهي الصفات والأفعال - والأعراض
حادثـة وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فقالوا : لو قامت الحروف
والأصوات (١) بذات الله للزم أن يكون محدثاً وبهذا يبطل الدليل الذي
استدلوا به على حدوث العالم وإثبات الخالق .

ومن هنا قالوا : القديم هو المعنى وهو قائم بذاته تعالى ، فكلامه
معنى واحد قديم قائم بالنفس والعبارات دالة على ذلك المعنى النفسي .

وقالت المعتزلة هذه مكابرة للعقل فكلامه من جنس الكلام الذي
في الشاهد : مؤلف من حروف وأصوات مقطعة ، ومتعاقبة في الوجود ، متعلقة
بمشيئته وإرادته ، وكل ما كان كذلك فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث ، ولكنه
غير قائم بذاته ، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ولهذا لجأوا
إلى أن كلامه - تعالى - مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام .

والعاقل البصير يستنبط من كلام كل واحدة من الطائفتين ما يستدل
به على فساد قول الأخرى .

ولاشك في فساد قول الأشاعرة بأن الرب - سبحانه - لم يتكلم بحروف
ولم يتكلم بحروف القرآن ، وزعمهم أن كلامه (٢) - فقط - هو المعنى
القديم القائم بالنفس ، وكلام النفس ليس بحروف وصوت ، لأنهم يزعمون
أن الحروف دليل على الكلام النفسي فقط ، فليست داخلة في حد الكلام
- عندهم - .

(١) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٧٤ .

(٢) يقول الغزالي : " ... ونحن لانثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس

... " الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٧٥ .

وقول الأشاعرة: إن الرب سبحانه لم يتكلم بحروف (١) القرآن ، بل خلقها في غيره ، قول باطل ، وافقوا به المعتزلة الذين زعموا أن كلامه مخلوق منفصل عنه غير قائم بذاته .

ويمكن أن يرد على الأشعرية - في ذلك - بأن يقال : - تلك الحروف المنظومة - كالقرآن العربي - إن قالوا : - هو كلام الله لزم أن لا يكون كلامه قائما به ، بل بغيره : وهذا خلاف مذهبهم ، فإنهم يقولون : الكلام النفسي معنى قديم قائم بالنفس - وإن قالوا ، ليس كلاما لله لزم أن يكون كلاما لمن خلقت فيه ، فلا يكون الكلام العربي كلاما لله ، بل كلاما لمن خلق فيه ، وهذا هو ما أنكرته الأشعرية على المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، فيلزم الأشاعرة أن يوافقوا - في الحقيقة - قول من يقول : القرآن مخلوقهم المعتزلة - وإن كان الأشاعرة قد ضموا إلى ذلك قولاً لاحقاً له يخالف العقل والنقل ، وهو : إثبات معنى واحد يكون هو جميع معاني التوراة ، والإنجيل ، والقرآن .

وهكذا نجد أن الأشاعرة لجأوا إلى هذا الرأي في كلام الله تعالى - بسبب لوازم دليل الحدوث المبتدع - وفراراً من أقوال ههنا باطلة ، فوقعوا في أقوال أشد تناقضاً وبطلاناً !!

وقد تعدى ابن تيمية - رحمه الله - لنقد دليل (٢) الحدوث النذبي دفع الأشعرية إلى هذا القول - في كلام الله تعالى ، وقرر أنه دليل مبتدع باطل ، ولا يجوز بناء دين المسلمين عليه ، وذلك لأن المتكلمين التزموا بسبب هذا الدليل لوازم فاسدة في العقول والدين ، وارتكبوا من جرائم أقوالاً مخالفة للمنقول والمعقول .

(١) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ، للفرالي ، ص ٧٥ .
(٢) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٢٠ .

وبعد أن نقد ابن تيمية منهج الأشاعرة ، ودليلهم الذي ضلوا من قبله في مسألة كلام الله - تعالى - ، أخذ يبين أن الكلام النفسي الذي يقوله الأشاعرة مخالف للنقل والعقل ، ومناقض لما جاء من المرسلين ، وما علم بالضرورة من دين المسلمين ، وفساده من وجوه عديدة .

أولاً: أن قوله تعالى : (حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم) (١) . وقوله سبحانه (بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٢) يدل على أن الله تكلم بالقرآن لفظه ومعناه ، وأن جبريل نزل بالقرآن كله لفظه ومعناه من عند ربه ، وأنه بلغ كلام الله ، والمبلغ إلى الرسول هو كلام الله ، والرسول (٣) - أيضا - بلغ كلام الله إلى الناس ، فليس لجبريل ولا لمحمد إلا التبليغ والأداء (٤) .

ثانياً: ومما يدل على فساد قول الأشاعرة : أن كلام الله معنوي واحد ... أن المعنى الواحد يمتنع أن يكون هو الأمر والنهي ، والخبر ، وأن يكون هو مدلول التوراة ، والإنجيل ، والقرآن (٥) ، فإننا نعلم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن ؛ بل معانيها ليست هي معاني القرآن ، ونعلم أن القرآن إذا ترجم بالعبرية لم يصر هو التوراة المنزلة على موسى (٦) ونعلم أن معنى قوله تعالى (تبت يدا أبي لهب) (٧) ليس هو معنى قوله تعالى (قل هو الله أحد) (٨) .

(١) سورة غافر ، آية (١ ، ٢) .

(٢) سورة المائدة ، آية (٦٧) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٢٩ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٥٤١ .

(٥) انظر المصدر نفسه ، ص ٥٣٩ .

(٦) انظر : المصدر نفسه ، ص ٥٢٣ .

(٧) سورة الممد ، آية (١) .

(٨) سورة الإخلاص ، آية (١) .

ثالثاً : ومما يدل على أن كلامه ليس معنى مجرداً - كما تدعى الأشعرية - قوله تعالى (وكَلَّمَ الله موسى تكليماً) (١) وقوله تعالى : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) (٢) وقوله تعالى : (هـل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى) (٣) . وقوله : (وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً) (٤) . وقوله : (فلما أتاه نودي ياموس إني أنا ربك) (٥) ، فقد ثبت بنص الكتاب أن كلام الله مسموع وقد سمعه موسى من الله سبحانه ، وهذه الآيات تدل دلالة صريحة على تكليم سمعه موسى ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعنى المجرد القائم بالنفس الذي ليس بحرف وصوت لا يسمع ، ومن قال : إن كلام النفس يسمع فقد كابر العقول .

فهذه الآيات تبطل ما ذهب إليه الأشاعرة من أن كلامه معنى واحد قائم بالنفس .

وكذلك تدل هذه الآيات على أنه ناداه ، والنداء لا يكون إلا بصوت مسموع ، ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع لاحتمال ولا مجازاً (٦) ، فدل هذا - كله - على فساد قول الأشاعرة : " إن كلام الله معنى واحد قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت " وبطلانه .

رابعاً : دعوى الأشاعرة أن كلام الله معنى واحد لا يتعدد ولا يتبعه غيره : إن عبر عنه بالعبرانية كان تورا ، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عبّر عنه بالعربية كان قرآنا - دعوى باطلة ، يلزم منها توازم فاسدة وذلك لأنه :

- (١) سورة النساء ، آية (١٦٤) .
- (٢) سورة الأعراف ، آية (١٤٣) .
- (٣) سورة النازعات ، آية (١٥ ، ١٦) .
- (٤) سورة مريم ، آية (٥٢) .
- (٥) سورة طه ، آية (١١) .
- (٦) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ١٢٠ .

- إن كان موسى سمع جميع المعنى ، فقد سمع جميع كلام الله .
- وإن سمع بعضه ، فقد تبع بعض ، وكل واحد من هذين الأمرين ينفك عن قولهم لأنهم يقولون : إنه معنى واحد لا يتعدد ولا يتبع بعض .
- وإن كان ما يسمعه موسى والملائكة هو ذلك المعنى كله كان كل منهم عالم بجميع أخبار الله وأوامره وهذا معلوم الفساد بالضرورة .
- وإن كان الواحد من هؤلاء إنما يسمع بعض كلام الله ، فقد تبع بعض كلامه . وهذا يناقض قولهم : إنه معنى واحد لا يتعدد ولا يتبع بعض (١) .

خامساً : ومما يدل على فساد قول الأشعرية - أيضا - أنه لو لم يكن كلام الله إلا معنى مجردا قائما بالنفس ليس بحرف ولا صوت ، لكأن المخلوق أكمل من الخالق ، وذلك لأننا نعلم أن الحي أكمل من الميت ، وأن العالم أكمل من الجاهل ، وأن الناطق أكمل من الأخرس ، وعلى هذا فنحن نعلم أن الناطق بالمعاني والحروف ، أكمل ممن لا يكون ناطقا إلا بالمعاني دون الحروف ، فيمتنع إذا أن يكون كلام الله معنى مجردا ليس بحرف ولا صوت - كما تزعم الأشعرية - وإلا لكان المخلوق الذي يقوم به الكلام ويتكلم بالمعاني والحروف والأصوات أكمل من الخالق .

ولهذا اختص نبي الله موسى عليه السلام بمزية التكليم : حيث كلمه الله كلاما سمعه ، فكان تكليم الله له بصوته سبحانه أفضل ممن أوحى إلى قلبه معاني مجردة لم يسمعها بإذنه (٢)

سادساً : لو لم يكن الكلام إلا معنى مجردا لكان نصف القرآن كلام الله ، ونصفه ليس كلام الله : فالمعنى كلام الله والألفاظ ليست كلام الله ، وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين ، فإن جبريل نزل على محمد بالقرآن كله لفظه ومعناه : فجبريل رسول ، يبلغ كلام الله إلى الرسول محمد صلى الله

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٢٠ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٥٤٠ ، ٥٤١ .

عليه وسلم ، ومحمد بلغ كلام الله وأداه ، فليس لجبريل ولا لمحمد —
إلا التبليغ والأداء فهم رسل فقط ؛ إذ كان جبريل رسوله من الملائكة
ومحمد رسوله من البشر ؛ ولهذا أضافه الله إلى جبريل تارة ، وإلى محمد
تارة ، وبَيَّن أن كل واحد منهما رسول . قال تعالى : (إنه لقول رسول
كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) (١) فهذا جبريل
وقوله تعالى : (إنه لقول رسول كريم . وما هو بقول شاعر قلبيلا
ماتؤمنون) (٢) . فهذا محمد .

وقد توهم بعض الغالطين أن إضافة القران — في هاتين الآيتين —
— إلى جبريل ومحمد تقتضي أن محمداً أو جبريلاً هو الذي أنشأ حروفه ،
وهذا خطأ ظاهر ، وزعم باطل ؛ لأنه لو كان جبريل أو محمد هو الذي
أنشأ حروفه ونظمه لامتنع أن يكون الآخر أنشأ ذلك — أيها .

فلما أضافه الله إلى جبريل تارة ، وإلى محمد تارة ، علم أنه أضافه
إليه ؛ لأن كل واحد منهما رسول مبلِّغ بَلَّغ كلام الله وأداه ، لا لأنَّه
أنشأه وابتدأه لا لفظه ولا معناه ، ولهذا قال تعالى : (لقول
رسول كريم) ولم يقول : لقول ملك ولا نبي ، فذكر ذلك بلفظ الرسول ،
ليبيِّن أنه يُبَلِّغ عن غيره ، فيبَلِّغ كلام الله الذي تكلم الله به بلفظه ،
ومعناه ، وليس لجبريل إلا التبليغ والأداء . (٣)

وكذلك محمد ليس له إلا التبليغ والأداء . قال تعالى : (يا أيها
الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٤) .

(١) سورة التكوين ، آية (٢٠) .

(٢) سورة الحاقة ، آية (٤٠ ، ٤١) .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٤١ ، ٥٤٢ .

(٤) سورة المائدة ، آية (٦٧) .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى تقرير نتيجة واضحة وهي : أن الكلام النفسي الذي يدعي ثبوته الأشعرية قول لاحقيقة له ، ولاتويده اللغة ولا يوافقهم عليه العقلاء من بني آدم ، وذلك لأنه ليس في اللغة العرب التي نزل بها القرآن أن الكلام هو ما قام بنفس المتكلم وأن المتكلم هو من قام به المعنى فقط ، فهذا القول يخالفهم فيه جميع العقلاء وأهل اللغة الذين قرروا أن الكلام ليس مجرد المعنى ؛ بل هو اللفظ والمعنى معا وهو حروف وأصوات متعاقبة ، ويقوم بذات المتكلم ويتعلق بمشيئته وإرادته . والمتكلم هو من قام به الكلام لفظا ومعنى ، وكان قادرا على التكلم به بلفظه ومعناه ، وتعلق بمشيئته وإرادته ، فهو صفة ذات وفعل : بمعنى أنه قائم بذات المتكلم ومتعلق بقدرته ومشيئته .

وقد قرر ابن تيمية - أيضا سبق - بالدليل النقلي والعقلي أن مذهب الأشعرية - في كلام الله تعالى وقولهم بالكلام النفسي - مذهب باطل مخالف للمنقول والمعقول ، ومخالف للغة العرب ، التي نزل بها القرآن ، ولهذا تصدى له بالنقد وبين فساد .

وبعد أن استعرضنا أهم أقوال الفرق في كلام الله - تعالى - نريد أن نعرف مذهب السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة .

القول الرابع :

قول السلف وأهل السنة والجماعة الذين ذهبوا إلى أن الكلام صفة من صفاته سبحانه ، وهذه الصفة ، صفة ذات وفعل معا ، فالله سبحانه لم يزل متكلمًا إذا شاء بكلام قائم بذاته غير منفصل عنه ، وكلامه منقول غير مخلوق ، وكلام الله بحرف وصوت ، وقد كلم الله موسى - عليه السلام - حقيقة بحرف وصوت ، من وراء حجاب وبلا واسطة ملك ، فسمع موسى كلام الله حقيقة .

ونصوص الكتاب والسنة . وآثار السلف تدل على أن الله - سبحانه - يتكلم ، وينادي، ويناجي ، بحروف وأصوات مسموعة ، وكلام الله لا يشبه كلام المخلوقين ، ولا معانيه تشبه معانيهم ، ولا حروفه تشبه حروفهم . ولا صوت الرب يشبه صوت العبد ؛ فإن الله ليس كمثله شيء ■ في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فكما أن ذاته ليست كذوات المخلوقين وعلمه ليس كعلم المخلوق ، فكذلك كلامه وندائه وصوته لا يشبه كلام ونداء وصوت المخلوقين .

وكلام الله يشمل المعنى واللفظ وليس الكلام مجرد المعنى كما تزعم الأشعرية .

وكلام الله قديم النوع حادث الآحاد :

ومعنى قديم النوع : أن الله لم يزل ، ولا يزال متكلماً ، ليس الكلام حادثاً منه ، بعد أن لم يكن متكلماً .

ومعنى حادث الآحاد : أن آحاد كلامه أي : الكلام المعين المخصوص حادث . والدليل على أن آحاد الكلام حادث تبعاً لمشيئة الله ، وأن النداء المعين ، والصوت المعين حدث بعد أن لم يكن نصوص الكتاب والسنة كقوله تعالى : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) (١) ، فالآية تدل على حدوث الكلام عند مجيء موسى للميقات ، فلما حدد كلام الله لموسى بوقت معين ، وفي مكان معين دل على أن ذلك الكلام حادث تبعاً لإرادة الله ومشيئته ، وإن كان نوع الكلام قديم ، بمعنى أنه لم يزل متمم به هذه الصفة ولا يزال .

وقوله تعالى : (وناديناه من جانب الطور الأيمن) (٢) فلما حدد النداء بوقت معين ، ومكان معين، دل هذا على أن النداء حدث في ذلك الوقت بعد أن لم يكن ، والنداء لا يكون إلا بصوت مسموع .

(١) سورة الأعراف ، آية (١٤٣) .

(٢) سورة مريم ، آية (٥٢) .

وقال تعالى في قصة خروج آدم وخواء من الجنة بعد أن ذاقا الشجرة المنهي عنها (وناداهما ربهما) (١) فإن هذا النداء لم يكن إلا بعد الوقوع في الخطيئة ، فهو حادث قطعاً ، لأن النداء حدث بعد أن لم يكن ، فالنداء المعين حادث وإن لم يجعل نوع الكلام حادث بل النوع قديم . فالحق لم يزل متصفاً بالكلام وهذا معنى قول السلفيين : " كلام الله قديم النوع حادث الآحاد) ، فالكلام الذي كلم الله به موسى - مثلاً - حادث - وإن كان نوع كلام الله قديم .

ويترتب على قول أهل السنة " إنه قديم النوع " قيام كلام الله بذاته - تعالى - فليس كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه - كما تزعم المعتزلة .

ويترتب على قولهم : إنه حادث الآحاد : أن كلام الله تابع لمشيئته وقدرته ، فهو يتكلم متى شاء ، وإذا شاء ، وليس كلامه لازماً لذاته لزوماً لا ينفك من ذاته كصفة الحياة مثلاً . كما زعم الأشاعرة : الذين جعلوا كلام الله معنى واحداً في الأزل لا يحدث منه في ذاته شيء ولا يتعلق بمشيئته وإرادته وقدرته .

وبناءً على هذا فالقرآن من كلام الله - تعالى - منزل فير مخلوق ، قائم بذاته سبحانه ليس باعناً منه ، منه بدأ وإليه يعود ، والله تكلم به على الحقيقة ، فهو كلامه حروفه ومعانيه ، ونصوص الكتاب والسنة ، وإجماع السلف ، من الأمة تدل على " ... أن القرآن جميعه كلام الله : حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاماً لغيره ؛ ولكن أنزله على رسوله ، وليس القرآن إسماً لمجرد المعنى ، ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما ، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ، ولا المعاني فقط " (٢) .

(١) سورة الأعراف ، آية (٢٢) .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

- والدليل على أن القرآن المسموع هو : من كلام الله قوله تعالى
(وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) (١) . فدل
على أن القرآن المسموع كلام الله .

والقرآن منزل من عند الله ، فقد تكلم الله بمعناه وحروفه بصوت نفسه
الذي سمعه جبريل فنزل به وأداه إلى رسول الله كما من الخالق
سبحانه .

- والدليل على أنه منزل قوله تعالى : (قل نزل روح القدس من ربك
بالحق) (٢) .

وقوله تعالى : (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) (٣) .
وقوله سبحانه : (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليه من ربك
هو الحق) (٤) .

فهذه الآيات تدل على أن ابتداء نزوله من عند الله من وجل . وهذا هو
مراد السلف من قولهم منه بدأ .

ومعنى منه بدأ : أي هو المتكلم به ، وهو كلامه منزل غير مخلوق ،
وهو الذي أنزل من لدنه ، ليس هو مخلوق - كما تقول المعتزلة - إنه خلقه
في جسم من الأجسام كالشجرة أو الهواء أو نحوه .

فقال السلف القرآن كلام الله منه بدأ . أي هو المتكلم به ابتداء ، فمنه بدأ
لأن بعض المخلوقات .

- والدليل على أنه منه بدأ : أن الله أضافه إليه ، ولا يضاف الكلام إلا
لمن قاله مبتدئاً ، ومنزعم أنه مخلوق بائن عنه . ليس قاشماً بذاته ، بل مخلوق
في جسم من الأجسام ، فكلامه باطل ؛ لأن الكلام مفعلة لمن قام به الكلام . والدليل
على أنه غير مخلوق : قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) (٥) ففرق بين الخلق

(١) سورة التوبة ، آية (٦) .

(٢) سورة النحل ، آية (١٠٢) .

(٣) سورة الأحقاف ، آية (٢) .

(٤) سورة سبأ ، آية (٦) .

(٥) سورة الأمراء ، آية (٥٤) .

والأمر؛ حيث جعل الأمر غير الخلق ، والقرآن من الأمر ، لقوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) (١) .

ولو كان القرآن الذي هو من الأمر مخلوقا - كما يزعم المعتزلة - لمصح الفصل بينه وبين الأمر ؛ لأنه يصبح تقدير الكلام ألا له الخلق والخلق .

ومما يدل - أيضا - على أن القرآن ليس بمخلوق : قوله تعالى : (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان) (٢) فقد فصل بين الأمرين فصلا نبه به على أن الإنسان مخلوق ، وأما القرآن فلا .

وكذلك فالقرآن صفة من صفات الباري وصفاته غير مخلوقة (٣)

وكذلك فإن القرآن من علمه وفيه أسماؤه وذلك لا يكون مخلوقا . قال تعالى : (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) (٤) .

ومعنى إليه يعود : أنه يرفع من الصدور والمصاحف فلا يبقى في الصدور منه آية ولا في المصاحف منه حرف ، حيث يسرى به في آخر الزمان من المصاحف والمصاحف : كما وردت بذلك الآثار (٥)

والقرآن كلام الله حقيقة ، لا كلام غيره ، وهو كلام الله حيثما تلي ، وكتب ، وقد تكلم الله به حقيقة بحروفه (٦) ومعانيه ، فلا يجوز القول بأنه حكاية من كلام الله ، أو عبارة عنه . وإذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك من أن يكون كلام الله حقيقة ؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئا ، لا إلى من قاله مبلغا مؤديا (٧) .

-
- (١) سورة الشورى ، آية (٥٢) .
 - (٢) سورة الرحمن ، آية (١-٣) .
 - (٣) ذكرت فيما سبق بعض الأدلة التي تدل على فساد قول المعتزلة بخلق القرآن راجع ص ٨٢١-٨٢٤ من هذه الرسالة .
 - (٤) سورة آل عمران ، آية (٦١) .
 - (٥) راجع سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن: باب في تعاهد القرآن) ج ٢ ص ٤٣٨ (نشرته دار أحياء السنة النبوية) .
 - (٦) راجع : لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد ، لابن قدامة المقدسي بشرح الشيخ محمد صالح العثيمين ص ٤٦ ، فقد ذكر المؤلف الأدلة على أن الله تكلم بحروف القرآن .
 - (٧) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

يوضح ذلك أننا نقرأ اليوم معلقة الشاعر الجاهلي عنترة بن شداد وننسبها إليه ، فنقول : هذا كلام عنترة وهي من شعره حقيقة على الرغم من أننا نبلغها ونؤدّيها بحركاتنا وأصواتنا ، والسامع يسمعها على أنها من شعره وكلامه وليست من كلام المبلغ . وذلك لأن الكلام لمن قاله ابتداءً ، لا لمن قاله مبلغاً مؤدّياً .

وبناءً على هذا ، فالقرآن الذي سمعه جبريل من الله تعالى ، وسمعه محمد من جبريل ، هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون اليوم ، ويكتبه في مصاحفهم وهو كلام الله ، لا كلام غيره .

وإذا قرأه العباد بأصواتهم وكتبوه في مصاحفهم وبلغوه بحركاتهم وأصواتهم لا يخرج بذلك - كله - من أن يكون كلام الله . وذلك لأن الكلام لمن قاله مبتدئاً ، لا لمن قاله : مبلغاً ومؤدّياً .

ومابين دفتي المصحف كلام الله غير مخلوق ، والمسموع كلام الله غير مخلوق ؛ لأنه مسموع من المبلغ . ولا يلزم إذا كان صوت المبلغ مخلوقاً أن يكون نفس الكلام الذي يتلوه المبلغ مخلوقاً .

وقد بين الله في القرآن أن المسموع من المبلغ هو كلام الله قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله) (١) . فالمسموع هو كلام الله . وقد قرأه العبد بصوت نفسه ، قال صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » (٢) ونجد أن الآية والحديث قد بيّنت أن الكلام كلام الباري والصوت الذي يقرأ به العبد صوت القارئ .

وعلى هذا فإن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق . فهو كلام الله حروفه ومعانيه ، وقد تكلم الله به بصوت نفسه الذي لا يشبه أصوات العباد . وإذا قسراً العباد القرآن فقد قرأوه بأصواتهم ، ولكن لا يقال : يتلاوة العبد بالقسراً

(١) سورة التوبة ، آية (٦) .

(٢) رواه البخاري (كتاب التوحيد) انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ،

ج ١٣ ، ص ٥١٨ ، سنن أبي داود (كتاب الصلاة) ، ج ٢ ، ص ٧٤ .

انها مخلوقة ؛ لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه القرآن المنزل الذي هو كلام الله فإنه غير مخلوق حيث تلي " وحيث كُتِبَ " .

ولا يقال - أيضا - لتلاوة العبد بالقرآن غير مخلوقة ، لأن هذا القول عام مجمل يدخل فيه أصوات العباد ، وحركاتهم ، " ... ولم يقل - قط - أحد من أئمة السلف إن أصوات العباد بالقرآن قديمة ؛ بل أنكروا على من قال : لفظ العبد بالقرآن غير مخلوق ... " (١) وكذلك أنكروا على من قال : لفظ العبد بالقرآن مخلوق ، وقد اعتبروه جهميا . قال الإمام أحمد : " من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي " (٢) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل ، ج ١ ، ص ١٦٥ ، تحقيق

د . محمد بن سعيد القططاني .

ويجب أن يعلم القارئ أن الفرق شامخ جدا بين مذهب السلف - في هذه النقطة - وبين مذهب الواقفة ، فقد ذهب السلف إلى أن : " من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع " لأن هذا التعبير عام يدخل فيه أصوات العباد وهي : مخلوقة . والقرآن كلام الله غير مخلوق .

وكذلك يرون : أن " من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي " لأن العبد يقرأ كلام الله ، وكلام الله غير مخلوق . ومن قال هذه العبارة عند السلف فهو جهمي ، لأن الجهمية أرادوا إثبات أن القرآن مخلوق ، فزعموا بدعتهم بهذا القول تلبيسا على الناس وتغليلا لهم .

- وأما الواقفة : فهم الذين وقفوا في القرآن فقالوا : لا نقول هو مخلوق ، ولا نقول غير مخلوق " ويجب التنبيه على أنه ليس هناك أدنى صلة بين مذهب السلف - في النقطة السابقة - وبين مذهب الواقفة .

فمذهب السلف صريح في أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والسلف ليس من مذهبهم التوقف ؛ بل بينوا هذه المسألة بكل جرئياتها ببيانها وأنها شافيا .

وأما الواقفة فهم بخلاف ذلك ؛ لأنهم شكوا في كون القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، ولم يقولوا بقول المعتزلة إنه مخلوق ؛ بل توقفوا ؛ ولهذا حكم الإمام أحمد عليهم بأنهم شر من الجهمية .

(راجع كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد ، ج ١ ، ص ١٢٩ ، تحقيق

د . محمد سعيد القططاني) .

وعلى هذا فحركات العباد ، وأصواتهم ، والمداد الذي يكتبون به —
مخلوق ؛ لأن العبد وصوته والمداد مخلوق يقول البخاري :
" ... حركاتهم — أي العباد — وأصواتهم ، واكتسابهم ، وكتابتهم —
مخلوقة ... " (١)

ويؤكد هذا المعنى ابن تيمية حين يقول : " ... وأما من قال إن المداد
قديم : فهذا من أجهل الناس وأبعدهم عن السنة ... " (٢) ، ثم يوضح
هذا المعنى فيقول : " ... وكذلك من زاد على السنة ، فقال : إن ألفاظ
العباد وأصواتهم قديمة ، فهو مبتدع ضال " (٣) .

فأما ما بين دفتي المصحف فهو كلام الله غير مخلوق وهو القرآن الذي أنزله
الله على محمد — صلى الله عليه وسلم — المتلو المبين ، المسطور ، المحفوظ
في الصدور ، المكتوب في المصاحف قال تعالى : (يتلو صفحا مطهرة
فيها كتب قيمة) (٤) . وقال : (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) (٥) وقال
سبحانه (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) (٦) وقال : (فمن شاء ذكره فليس
صف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة) (٧) .

فدللت هذه الآيات على أن المكتوب في المصاحف ، وفي اللوح المحفوظ هو
كلام الله تعالى ، وهو القرآن حقيقة : الذي تكلم الله بحروفه ونظمه
ومعانيه ، كل ذلك يدخل في القرآن وفي كلام الله ، وهو غير مخلوق .

(١) خلق أفعال العباد ، للإمام البخاري ، ص ١٣٨ — ضمن مقائد السلف
جمع : على سامي النشار ، وعمار الطالبي .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٠٣ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٣ ص ٤٠٣ .

(٤) سورة البينة ، آية (٢ ، ٣) .

(٥) سورة البروج ، آية (٢١ ، ٢٢) .

(٦) سورة الواقعة ، الآيات (٧٧ ، ٧٨) .

(٧) سورة عبس ، الآيات (١١ — ١٦) .

وأما من قال ليس القرآن في المصحف ، وإنما في المصحف مداد وورق ، أو
حكاية وعبرة فهو مبتدع ضال ، وكذلك من قال : ليس في المصاحف كلام الله .

وأما من زاد على ذلك من الجهال الذين يقولون : إن الورق ، والجلد ،
والوتد ، والأوعية ، والمداد قديم غير مخلوق فقولهم باطل ؛ بل هي مخلوقة شأنها
شأن أصوات العباد وكتاباتهم واكتسابهم .^(١)

وهذا الذي ذكرته هنا هو غاية ما أمكنني من التقرير والتحريض ، البيان
مذهب أهل السنة والجماعة المقتفين أثر السلف في مسألة كلام الله تعالى .

وقد بذلت ما في وسعي كي أوضح هذه المسألة الشائكة . ولم ألهجها ،
أو أدخر وسعا في جمع النصوص الماثورة عن السلف .^(٢) والتأليف فيما
بينها كي يتجلى الحق ، ويزهق الباطل .

وقد اتضح لنا - مما سبق - مذهب السلف - في هذه المسألة - ولله الحمد
والمنة .

...

وبعد أن استعرضت أقوال أهم الفرق التي ظلت في هذه المسألة ، وعقبت على
ذلك بمذهب أهل السنة والجماعة ، أريد أن أشتغل لأبين مذهب ابن رشد ليس بها
ليتضح لنا من خلال ذلك مدى موافقته أو مخالفته لأهل السنة ، فلنسر إليه مستمدين
من الله التوفيق والسداد .

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ - ٤٠٤ .

(٢) راجع كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد ، ج ١ ، ص ١٣٢ إلى ص

٢١٩ تحقيق د. محمد سعيد القحطاني .

وراجع : خلق أفعال العباد ، للإمام البخاري ، ص ١١٧ - ١٤٠ ، مطبوع فمــــن
عقائد السلف جمع د. علي سامي النشار ،

وراجع : شرح لمعة الاعتقاد البهائي إلى سبيل الرشاد ، محمد صالح العثيمين ،
(ط. الثالثة ١٤٠٥ هـ ، الرياض - مكتبة المعارف) ص ٤٠ - ٤٩ .

وراجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ج ٦ ، ص ٥٢٦ - ٥٢٨ ،
ج ٣ ، ص ٤٠١ - ٤٠٤ ، وراجع أيضا : مجموع الفتاوى لابن تيمية ، ج ٢ ، ص

١٣٦ ، ١٣٩ .

ومنهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

المطلب الثاني

صفة الكلام عند ابن رشد ونقد ابن تيمية له

لقد تعرض ابن رشد لبحث (١) مسألة كلام الله - تعالى - واجتهد رغبة في أن يخرج من بحثه لها برأى معيّر . وقد كان له ما أراد .

ومن تدبر كلام ابن رشد ، وتفكر في رأيه في هذه المسألة يرى أنه : نظر في قول الفلاسفة ، والمعتزلة ، والأشعرية ، وتأثر بهم - بلا شك - ثم زاد عليهم برأى أداه إليه نظره .

ومن هنا يحق لي أن أقول : إن ابن رشد قعش من كل مذهب من هذه المذاهب جزءا يسيرا ، وزاد عليها ، ثم بعد ذلك حاول أن يُروِّج رأيه على أنه هو الذي جاء به الشرع ، ودل عليه العقل ، وليس الحق كما قال .

وقد نقد ابن رشد المعتزلة والأشعرية نقدا صريحا ، وأثبت أن كل واحدة من الفرقتين لم تصب الحق باطلاق ، وهذا يعني أن مندها جزءا من الحق لم تستوفيه . وجزءا من الباطل قد تردت فيه ؛ ولهذا نجد ابن رشد يبين أهم الدوافع التي دفعت المعتزلة إلى القول بأن القرآن مخلوق ، ويذكر - أيضا - أهم الدوافع التي دفعت الأشعرية إلى القول بأن الكلام معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت .

- وهنا يذكر ابن رشد أن المعتزلة لما ظنت أن الكلام هو ما فعله المتكلم وهو حروف وأصوات ، قالت : إن القرآن مخلوق ؛ لأنهم نهروا إلى اللفظ فجعلوه فعلا ؛ ولأن اللفظ عندهم - من حيث هو - فعل ، وليس من شرط الفعل أن يقوم بذات الفاعل ؛ بل يمكن أن يكون منفصلا منه ، ومن هنا قالوا : هو مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام ، على وجه يفهم ، ويسمع معناه .

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

وأما الأشاعرة فقد جعلوا الكلام معنى يقوم بذات المتكلم وأنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، ومن هنا زعموا أنهم لو أثبتوا له كلاماً بحروف وأصوات متعلق بمشيئته وقدرته، أن يكون محلاً للحوادث، وهم يمنعون ذلك بمقتضى دليل الحدوث، ولهذا قالوا كلامه صفة قائمة بذاته قديمة وهو معنى واحد وسموا ذلك كلام النفس وأنكروا اللفظ الذي يدل على المعنى النفسي.

وبعد أن استعرض رأيي الفريقيين قرر أن كل واحدة منهما عندها جزء من الحق وجزء من الباطل، وفي هذا المعنى يقول: "... وفي كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل، على ما لاح في قولنا "... (١).

والعجيب أن ابن تيمية يتفق مع ابن رشد على هذا الرأي، حيث يرى أن كل واحدة من الطائفتين عندها جزء من الحق، وجزء من الباطل، ثم يزيد عليه بدرجة واحدة وهي: أن أدلة كل طائفة — التي استدلت بها لافساد مذهب الأخرى — تشهد بصحة مذهب أهل السنة وتأييده.

— فقول المعتزلة: إن الكلام صفة فعل، تدحض قول الأشاعرة: "إن كلام الله معنى واحد قائم بالنفس" وتدل على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته.

— وقول الأشاعرة: إن كلام الله صفة ذات، تدل على أن كلامه يقوم بذاته، وتدحض قول المعتزلة: "إن القرآن مخلوق بائن عن الله يخلقه الله في جسم من الأجسام فهو منفصل عنه". وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "... والنفاة منهم من يقول:

— الكلام صفة فعل بمعنى أنه مخلوق بائن منه.

— ومنهم من يقول: هو صفة ذات بمعنى أنه كالحياة يقوم بذاته، وهو لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وكل طائفة مصيبة في إبطال باطل الأخرى.

(١) مناهج الأدلة، لابن رشد، ص ١٦٤.

والدليل يقوم على أنه صفة ذات وفعل تقوم بذات الرب ، والرب يتكلم بمشيئته وقدرته ، فأدلة من قال : إنه صفة فعل - كلها - إنما تدل على أنه يتكلم بقدرته ومشيئته وهذا حق .

وأدلة من قال : إنه صفة ذات إنما تدل على أن كلامه يقوم بذاته . وهذا حق .

وأما من أثبت أحدهما كمن قال : إن كلامه مخلوق ، أو قال : إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، فهو لا في الحقيقة لم يثبتوا أنه يتكلم ولا أثبتوا له كلاما ، ولهذا يقولون ما لا يعقل ... (١) .

ويتفق ابن رشد مع ابن تيمية على جزئيات يسيرة - في هذا - المسألة ثم بعد ذلك يبدأ الخلاف الشديد والطارق العظيم بين الرأيين ، حيث يتخبط ابن رشد في ظلمات بعضها فوق بعض ، ويشطح شطحات أوغل في باب الغلظة من بدعة الأشعرية وبدعة المعتزلة ويمضي في بدعته حتى يلج في أقوال الفلاسفة والفراسة التي لم تقلبها فرقة من فرق أهل القبلة - وهو في ذلك متأثر بالقول الأول الذي - أسلفت ذكره - وهو قول الفلاسفة .

وهذه الجزئيات اليسيرة التي اتفق عليها ابن تيمية وابن رشد تتلخص فيما يلي :

١ - يتفقان على نقد المعتزلة فيما ذهبوا إليه - وبيان أنهم أخطأوا في هذه المسألة ، ولكن عندهم جزء من الحق حينما جعلوا كلامه متعلق بمشيئته وإرادته .

٢ - يتفقان على نقد الأشاعرة فيما ذهبوا إليه - وبيان أنهم أخطأوا في هذه المسألة ورغم ذلك عندهم جزء من الحق حينما جعلوا كلامه قائما بذاته غير منغل عنده كما تزعم المعتزلة .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) راجع : ص ٨١١ من هذه الرسالة .

٣ - يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن معنى الكلام قائم بذاته ، وليس كما زعمت المعتزلة أنه منفصل عنه ، غير قائم بذاته . يقول ابن رشد :
 " ... وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به ... " (١)

٤ - يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن هذا المعنى قديم وقائم بذات الله . يقول ابن رشد : " ... فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ... " (٢) ، وينفرد ابن رشد عن ابن تيمية حين يزعم أن اللفظ الدال على المعنى القديم مخلوق لله . وليس مخلوقا لبشر ، يقول ابن رشد مبينا بدعته : " ... فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له - سبحانه - لا لبشر ... " (٣) ويؤكد هذه البدعة في موقع آخر بقوله : " ... وألفاظ القرآن هي خلق الله ... " (٤) .

وبهذا القول باين ابن رشد مذهب السلف الذين يقولون : إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، وقد تكلم الله به بحروف ومعانيه بصوت نفسه ، فالحروف ليست مخلوقة كما زعم ابن رشد متأثرا في ذلك بالمعتزلة .

وقد باين ابن رشد الأشارة حين زعم أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله لأن الأشارة زعموا أن الألفاظ حكاية وعبارة عن المعنى القديم القائم بذات الله وهو المعنى النفسي . وأما ابن رشد فيرى أنها مخلوقة لله ، لا لبشر .

٥ - يتفق ابن رشد وابن تيمية على أن معنى الكلام يشمل المعنى (٥) واللفظ .

(١) مناهج الأدلة في مقاصد الملّة ، لابن رشد ، ص ١٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

فابن رشد يرى أن الكلام يشمل المعنى واللفظ ، وليس الكلام هو اللفظ فقط كما تدعي المعتزلة . وأيضاً ليس الكلام هو المعنى فقط كما تدعي الأشعرية ، وبهذا يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن الكلام يشمل المعنى واللفظ ثم يبدأ الخلاف الشديد والفرق الشاسع بينهما ، وذلك عندما يذهب ابن رشد إلى التفرقة بين معنى القرآن ولفظه .

— فالمعنى عند ابن رشد قديم قائم بذات الله تعالى .

— وأما اللفظ - الدال على المعنى القديم - فإنه - عند ابن رشد - حادث مخلوق لله ، لا لبشر . وبعد أن زعم ابن رشد أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، تردى في بدعة أخرى ، وهي : أن هذه الألفاظ المخلوقة بائنة عن الله سبحانه - غير قائمة بذاته - .

وعلى هذا فالله - سبحانه - عند ابن رشد لم يتكلم بألفاظ القرآن بمرف وصوت ، كما يقول السلف ، بل خلق ألفاظ القرآن منفصلة عنه : فالألفاظ غير قائمة بذات الله بل هي مخلوقة لله بائنة عنه ، وإنما الذي قائم بذات الله هو المعنى فقط ، يقول ابن رشد موضحاً هذه البدعة :

" ... وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به . فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه ... " (١) . وقد أكد ابن رشد هذا المعنى في موضع آخر حيث نجده يقرر أن المعنى قديم ، وأما اللفظ الدال عليه فهو عند مخلوق وهنا يقول : " ... ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى - أعنى لم يفصل الأمر - قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما ... " (٢) .

ونستنتج من هذا النص أن ابن رشد يزعم أن الحق في هذه المسألة هو — أن يقال إن المعنى قديم قائم بذات الله . وأما اللفظ الدال على ذلك المعنى فمخلوق - خلقه الله بائناً عنه ، غير قائم بذاته تعالى .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٤ .

(٢) المصدر نفسه .

وبهذا يخرج ابن رشد من هذه النقطة بالذات بمذهب ملفق مشترك ، مركب
يشتمل على قدر معين من مذهب المعتزلة وقدر معين من مذهب الأشعرية ؛
وذلك لأن ابن رشد عندما يقول : إن اللفظ الدال على المعنى مخلوق لله ، فإنه
يوافق المعتزلة على قدر معلوم من بدعتهم الشنيعة في القول بخلق القرآن .

وعندما يقول ابن رشد أن المعنى قديم بذاته تعالى فإنه يوافق
الأشعرية على جزء معين من بدعتهم في القول بأن القرآن معنى قديم قائم
بالنفس (١) .

وهكذا نجد ابن رشد بسبب قوله : " إن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، لا لبشر
قد خالف مذهب السلف مخالفة صريحة وتردى في بدعة القول بخلق القرآن التي
قالت بها المعتزلة - وإن كان قد خالفهم حينما جعل المعنى قديم قائم
بذات الله .

وقد تردى ابن رشد في القول بخلق القرآن ، ووافق المعتزلة على هذه
البدعة الشنيعة مافي ذلك أدنى شك ، ومما يؤكد ذلك أننا نجد ابن رشد
يقرر أن كلام الله قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا " ... وتديكون
بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه " (٢) .

ونستخلص من هذا النص أن ابن رشد يرى أن لفظ القرآن مخلوق لله ،
وقد خلقه الله منفصلا عنه ، غير قائم بذاته تعالى .

وقد شارك ابن رشد المعتزلة في بعض بدعتهم ؛ لأن كلام الله عند
المعتزلة غير قائم بذات الله ؛ بل مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام
فيخلق في الشجرة ، أو في اللوح المحفوظ ، أو في سمع من ميزه الله
بالتكليم ، أو يخلقه في جرم من الأجرام فيسمعه موسى عليه السلام ، وتكليم الله

(١) يحاول ابن رشد أن يقرب مسافة الخلاف بين المعتزلة والأشعرية ، ويرى
أن الحق هو الجمع بين القولين ، وذلك بأن يقال إن المعنى قديم قائم
بذات الله كما تقول الأشعرية وأن الألفاظ مخلوقة لله كما تقول المعتزلة .
(راجع منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٤) .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

لموس عليه السلام عند المعتزلة (١) هو : أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح وزعموا أنه — بجميع أعضائه ، وممن جميع الجهات الست .

وهناك صلة وثيقة ، وتشابهاً كبيراً بين قول ابن رشد إن من كلام الله ما " ... قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه ... " (٢) وبين قول المعتزلة إن كلام الله مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام ملى وجه يسمع معناه (٣) فيخلقه في الشجرة أو في سمع موسى ، أو نحوه وليس بين ابن رشد والمعتزلة إلا فرقاً يسيراً .

ووجه الفرق الذي بينه وبينهم هو أن ابن رشد يرى أن :

- المعنى قديم قائم بذات الله فيرب بائن عنه ، وهذا خلاف مذهب المعتزلة .
- وأما اللفظ الدال عليه لمخلوق لله ، لا لبشر ، وهو بائن عنه غير قائم بذاته تعالى كما تقول المعتزلة .

وأما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن القرآن كلام الله لا يكون إلا محدثاً (٤) ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم قائم بذات الله أصلاً ، ولهذا أجمعوا على أن القرآن مخلوق ، محدث ، مفعول ، لم يكن ثم كان (٥) ، وأنكروا المعنى النفسي القائم به سبحانه الذي تدعيه الأشعرية ووافقهم ابن رشد عليه .

(١) راجع : الكشف ، للزمخشري ، ج ٢ ، ص ٨٨ عند تفسير آية ١٤٣ ، ١٤٤ من سورة الأعراف . وراجع أيضاً - المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، عند تفسير آية ١٤ من سورة طه .

(٢) مناهج الأدلة : لابن رشد ، ص ١٦٣ ، وقد أكد هذا المعنى في موقع آخر بقوله : " ... ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقه الله في سمع الذي اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقي وهو الذي خص الله به موسى ... " مناهج الأدلة ، ص ١٦٣ .

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ، ج ٧ ، ص ٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣ .

وقد خالف ابن رشد شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتردى في بدعة من بدع الجهمية حيث وقع في بدعة اللفظية ، وهم الذين يقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ومن قال بذلك عند السلف فهو جهمي .

وقد انزلق ابن رشد في هذه البدعة ما في ذلك أدنى شك ، ذلك بأنه قال : " ... فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله القديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن : أمني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن هي خلق الله ... " (١)

ونستنبط من هذا النص أن ابن رشد قد وقع في بدعة اللفظية الذين لم يستطيعوا التصريح والجهر ببدعة خلق القرآن ، فقالوا : لفظنا بالقرآن مخلوق ، واستتروا وراء هذا التعبير تزيينا لبدعتهم وتلبيسا على الناس .

وقد وقع ابن رشد في هذه البدعة ، بالإضافة إلى أنه قد صرح فعلا بأن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، لا لبشر . ومن هنا نجد أن ابن رشد لم يكتف ببدعته الشنيعة ، عندما صرح أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ؛ بل زاد على ذلك حتى ذهب إلى أن لفظه بالقرآن مخلوق . وهذه مخالفة صريحة لمذهب السلف ، لأن السلف عدوا اللفظية من الجهمية ، يقول الإمام أحمد - رحمه الله - : " ... كل من يقصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد بمخلوق فهو جهمي ... " (٢) .

وقال عبد الله بن الإمام أحمد في كتاب السنة : سألت أبي رحمه الله قلت : إن قوما يقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ، فقال : هم جهمية ، وهم شرر ممن يقف ، هذا قول جهم ، وعظم الأمر عنده في هذا ، وقال : هذا كلام جهم (٣) .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

(٢) كتاب السنة ، لعبد الله بن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ، ج ١ ، ص ١٦٥ ، تحقيق : د. محمد بن سعيد القحطاني .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

وقال: وسألته عن قال: لفظي بالقرآن مخلوق؟ فقال: قال الله عز وجل: (وان أحد من المشركين استجارك فاحره حتى يسمع كلام الله) (١). قال النبي - صلى الله عليه وسلم - " حتى أبلغ كلام ربي " (٢) .

وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - " ان هذه الصلاة لا يطح فيها شيء من كلام الناس " (٣) .

وقال: سمعت أبي رحمه الله يقول: " من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي " (٤) .

وقال: سمعت أبي رحمه الله وسئل عن اللفظية؟ فقال: هم جهميّة وهو قول جهم ثم قال: " لاتجالسهم " (٥)

ويقع ابن رشد في بدعة أخرى يخالف بها مذهب السلف، وبالتالي يخالف رأى شيخ الإسلام ابن تيمية؛ ذلك بأن السلف يرون أن المكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى غير مخلوق، وما بين دفتي المصحف هو كلام الله منزل غير مخلوق، ويدخل في ذلك حروفه ومعانيه، وقد تكلم الله به بصوت

(١) سورة التوبة، آية (٦) .

(٢) أخرجه أبوداود في كتاب السنة: باب في القرآن ج ٤ ص ٢٢٤ حديث رقم ٤٧٢٤ . وأخرجه الترمذي في أبواب فضائل القرآن ج ١١ ص ٤٥ وقال حديث قريب صحيح . وأخرجه أحمد في المسند ج ٣ ص ٣٢٢ وأخرجه ابن ماجه: المقدمة ج ١ ص ٧٣ ، حديث رقم (٢٠١) .

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة) ج ٥ ص ٢٠ . وأخرجه أبوداود | كتاب الصلاة باب تشميت العاطس في الصلاة (ج ١ ص ٢٤٤ حديث رقم (٩٣٠) والنسائي في الصلاة (١٤/٣) . وأحمد في المسند (٤٤٧/٥) .

(٤) كتاب السنة . لعبد الله بن الإمام أحمد ج ١ ص ١٦٥ ، تحقيق د . محمد سعيد القحطاني .

(٥) المصدر نفسه ، نفس الجزء والصفحة .

نفسه - وليس شيء من القرآن مخلوقاً ، فهو كلام الله - تعالى غير مخلوق
حيث تلي وحيث كتب ، ولا يقال - عند السلف - لتلاوة العبد بالقرآن
إنها مخلوقة ؛ لأن ذلك يدخل في القرآن المنزل ، ولا يقال غير مخلوقة
لأن ذلك يدخل في أفعال العباد ، فهذا القولان مخالفان لمذهب السلف
وكذلك من قال : " ليس القرآن في المصحف ، وإنما في المصحف مداد وورق " أو
حكاية وعبرة عن كلام الله " هو عند السلف حال مبتدع .

ويقرر السلف أن القرآن الذي أنزله الله على محمد - صلى الله عليه
وسلم هو ما بين دفتي المصحف وهو منزل غير مخلوق .
ولكننا إذا تأملنا كلام ابن رشد نجد أنه يخالف منهج السلف مخالفة
صريحة حيث يقول :

" ... وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله .
وإنما يجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ، وعلى المعنى
الذي ليس بمخلوق " (١) .

ومن خلال هذا النص تتضح لنا مخالفة ابن رشد لمذهب السلف ومخالفته
لهم من وجوه متعددة :
أولاً : يرى أن حروف القرآن مخلوقة لله ، غير قائمة بذاته ، وهذا مخالف لذاتها .
ثانياً : يرى أن الحروف التي في المصحف مخلوقة للعباد ، وهي ليست حروف القرآن
بل دالة على اللفظ الذي يزعم ابن رشد أن الله خلقه ، ودالة على
المعنى القديم الذي ليس بمخلوق .

ثالثاً : يرى أن الحروف التي في المصحف ليست كلام الله وإنما هي من خلق
العباد وأفعالهم وإنما يجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ الذي

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

يزعم ابن رشد أنه مخلوق؛ ودالة على المعنى القديم القائم بـذات الله - الذي ليس بمخلوق .

وبهذا يكون ابن رشد قد خالف شيخ الإسلام ابن تيمية مخالفة صريحة لأن ابن تيمية يذهب إلى رأى السلف حيث يبين - رحمه الله - أن من قال ليس في المصاحف كلام الله فهو مبتدع ضال .

وقد وضع ابن تيمية مذهب السلف في هذه المسألة بقوله :

" ... والقرآن الذي أنزل الله على رسوله - صلى الله عليه وسلم - هو هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم وهو كلام الله ■ كلام غيره ، وإن تلاه العباد وبلغوه بحركاتهم وأصواتهم فإن الكلام لمن قاله مبتدعا ، لا لمن قاله مبلغا مؤديا قال تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه) (١) .

وهذا القرآن في المصاحف كما قال تعالى : (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) (٢) .

وقال تعالى (يتلو صفحا مطهرة فيها كتب قيمة) (٣) .

وقال : (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) (٤) .

والقرآن كلام الله بحروفه ونظمه ومعانيه ، كل ذلك يدخل في القرآن وفي كلام الله ، وأعراب الحروف هو من تمام الحروف ... والتصديق بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم : أن الله يتكلم بصوت وينادي آدم - عليه السلام بصوت ، إلى أمثال ذلك من الأحاديث - فهذه الجملة كان عليها سلف الأمة ، وأئمة السنة .

-
- | | |
|-----|---------------------------------|
| (١) | سورة التوبة ، آية (٦) . |
| (٢) | سورة البروج ، آية (٢١ ، ٢٢) . |
| (٣) | سورة البقرة ، آية (٢ ، ٣) . |
| (٤) | سورة الواقعة ، آية (٧٨) . |

وقال: أئمة السنة: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق حيث تلي
وحيث كتب ... " (١) .

ونستنتج من هذا النص أن السلف يرون أن الله قد تكلم بالقـــــرآن
بحروفه ومعانيه ، بصوت نفسه ، وهو كلام الله منزل غير مخلوق حيث تلي، وحيث
كتب ، وبهذا تتضح لنا مخالفة ابن رشد لابن تيمية عندما جعل الـــــفاظ
القرآن مخلوقة لله ، ثم زاد على ذلك - متعاديا في بدعته - حتى زعم
أن الحروف التي في المصحف ليست كلام الله ؛ بل مخلوقة للبشـــــر،
وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة - على حد زعمه - على اللفظ الـــــذي
خلقه الله ، وعلى المعنى القديم ؛ فهي حكاية وعبرة منه . وبالتالي
فالذي بين دفتي المصحف ليس كلام الله عند ابن رشد ، وهذا أمر يخالفه فيه
ابن تيمية ؛ لأن ابن تيمية يرى أن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله ،
وقد وضع هذا المعنى بقوله :

" ... الواجب أن يقال: هذا القرآن العربي هو كلام الله ، وقد دخل في
ذلك حروفه ، بأصوابها كما دخلت معانيه ، ويقال: ما بين اللوحين جميعه
كلام الله . فإن كان المصحف منقوفا مشكولا أطلق علي ما بين اللوحين جميعه
أنه كلام الله .

وإن كان غير منقوط ، ولا مشكول ؛ كالصاحف القديمة التي كتبها
المحابة كان - أيضا - ما بين اللوحين هو كلام الله . فلا يجوز أن تلقى
الفتنة بين المسلمين بأمر محدث ، ونزاع لفظي لاحقيقة له ، ولا يجوز
أن يحدث في الدين ما ليس منه ... " (٢) .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تخبط في مسألة القرآن تخبطا شديدا ،
واضطربت أقواله فيها اضطرابا عظيما فخالف مذهب السلف في مسائل جوهرية .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٠١ = ٤٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٤٠٤ .

وإذا كان ابن رشد قد راع عن منهج السلف في مسألة القرآن خاصة ، فإن ضلاله في مسألة كلام الله عموماً أمر .

...

مسألة كلام الله عموماً عند ابن رشد :

قلت - فيما سلف - إن ابن رشد قد نظر في أقوال الفرق ، وتأثر بأراء أصحاب الأهواء والبدع ، لأن من تأمل رأيه في مسألة كلام الله يجد أنه قد تمسك بكل مذهب جزءاً : فجاء مذهب فيها مركباً ، ومولفاً ، وملطفاً من مذاهب عدة ، ففيه أثر واضح من مذهب الفلاسفة ، ومذهب المعتزلة ، ومذهب الأشعرية ، وسيتضح لنا ذلك من خلال عرض مذهب في مسألة كلام الله عموماً .

يرى ابن رشد أن كلام الله مجرد صفة فعل فقط ؛ لأن الكلام عنده ليس هو أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل المخاطب على العلم الذي في نفسه .
أو يلهم المتكلم المخاطب ذلك المعنى الذي في نفسه ، ولما كان الله عالماً قادراً ، والكلام فعل من جملة أفعال الفاعل ، استحق - سبحانه - هذه الصفة ، يقول ابن رشد :

" ... فإن قيل لصفة الكلام من أين ثبتت له قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع ؛ فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ؛ وذلك فعلاً من جملة أفعال الفاعل ... " (١) - وإذا كان الإنسان المخلوق ؛ الذي ليس بفاعل حقيقي يقدر على هذا الفعل - من جهة ما هو عالم قادر فالخالق

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

أولى وأجدر بهذا الفعل (١) .

وبناء على هذا فالكلام عند ابن رشد هو مجرد فعل فقط ، وهذا خلاف مذهب السلف ؛ لأن ابن تيمية يرى أن الكلام صفة ذات وفعل معا ، وفي هذا المعنى نجده يقول :

" ... السلف وأئمة السنة ، ، ، يقولون إنه " صفة ذات وفعل .. وهو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته ، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم " (٢) .

وهكذا يخالف ابن رشد مذهب السلف حين يجعل الكلام مجرد فعل فقط . ويذكر أنه إذا كان لهذا الفعل شرط في الإنسان وهو أن يكون بواسطة لفظ . فإنه يجب أن يكون هذا الفعل من الله - تعالى - باعنا عنه ، فيسر قائم بذاته ، بل مخلوقا في نفس من اصطفى (٣) من عباده بأي وسيلة كانت ؛ بمعنى أنه لا يشترط أن يكون لفظا مخلوقا له ولا بد - كما تشترط ذلك المعتزلة ، بل يمكن أن يدل المخاطب على المعنى الذي في نفسه بواسطة ما :

- فقد يكون بواسطة ملك .

- وقد يكون وحيا وإلهاما ؛ أي بغير لفظ يخلقه ؛ بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى القديم الذي في نفس المتكلم .

- وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من اختصه الله بكلامه ، ويرسم ابن رشد أن هذا هو الكلام الذي خص الله به موسى فقال سبحانه : | وكلام الله موسى تكليما (٤) .

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢١٩ .

(٣) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

- أو يرسل رسولا ، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك .

وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين .

وقد بين ابن رشد مذهبه في كلام الله بقوله :

" ... ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد ، وهو : أن يكون بواسطة وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله - تعالى - في نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ، ولابد مخلوقا له ؛ بل قد يكون بواسطة ملك . وقد يكون وحيا : أي بغير لفظ يخلقه ؛ بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى .

وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه - سبحانه - . وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء) (١) .

- فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ؛ بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : (فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى) (٢) .

- و " من وراء حجاب " هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس - وفي نسخه في سمع - الذي اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام حقيقة - وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) (٣) .

(١) سورة الشورى ، آية (٥١) .

(٢) سورة النجم ، آية (١٠) .

(٣) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

- وأما قوله : " أو يرسل رسولا " فهذا هو القسم الثالث وهو الذي يكون منه بواسطة الملك ،

وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ... - (١) .

ونستنبط من هذا النص الذي أوردته بطوله أن رأى ابن رشد في مسألة كلام الله - تعالى - يشتمل على وجوه عديدة من الخطأ ، حيث خالف ابن رشد مذهب السلف في أمور كثيرة :

أولا : أن ابن رشد جعل تكليم الله هو أحد أمرين :

- إما أن يفعل - سبحانه - فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه .

- أو يلهم الله - سبحانه - المخاطب ذلك المعنى القديم الذي في نفسه . فكلام الله عند ابن رشد ليس أكثر من ذلك بل هو مجرد هذين الأمرين .

وابن رشد هنا لم يفرق بين الكلام والتكليم بل جعل الكلام هو نفس التكليم ، وليس كل متكلم مخاطبا لغيره ، فقد يكون المتكلم متمما بالكلام وقادرا عليه ولا يكلم غيره .

والمقام يتطلب من ابن رشد أن يثبت أولا أنه متمم بالكلام . ثم يثبت ثانيا أنه متكلم لغيره .

ودليل ابن رشد الذي ذكره هنا إنما هو في إثبات كونه متكلم لغيره ففلا من أن ما ذكره ابن رشد عن الكلام هنا ليس هو الكلام الإلهي الذي أخبر به الرسل ودل عليه الكتاب والسنة ، ولا يتمور عاقل كلاما على هذا النحو الذي ذكره ابن رشد ، وليس ما ذكره كلاما حقيقيا ، وذلك لأنه لم يذكر إلا مجرد إعلام المتكلم المخاطب وإلهامه بالمعنى السدي في نفسه ، ودلالته عليه بأي طريق كان . والدلالة على المعنى الذي في

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

النفس وإفهام المخاطب وإعلامه بذلك ليس هو التكليم الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب ، ولا يصح أن يجعل كلام الله لعباده من هذا النوع لأن ابن رشد لم يذكر إلا مجرد الدلالة والإفهام بما في النفس ، أو الإعلام بما يقع في النفس . فلا يصح أن يجعل هذا هو مجرد كلام الله ، لأن ما ذكره ابن رشد هو قدر ضئيل من الإحياء ، والإحياء درجة من درجات التكليم ، وغيره درجات أعظم منه : مثل التكليم من وراء حجاب - كتكليم موسى - أو بإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن .

وتكليم الله للبشر على درجات كما قال تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى إليه ما يشاء) (١) .

- فالإحياء : كما قال تعالى : (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه) (٢) وقوله : (واذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي) (٣) .

- وأما التكليم من وراء حجاب فهو كما كلم موسى قال تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) (٤) كلاما حقيقيا كلم الله به موسى من وراء حجاب بصوت الله الذي سمعه موسى بسماعه .

- وأما إرسال الرسول فإنه يكون بإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن .

وقد جعل ابن رشد كلام الله هو مجرد الإعلام والإفهام بما في النفس بدون خطاب مسموع بسمعه المخاطب من المتكلم ، فيلزم من هذا أن يكون كلام الله بمثابة من يعلم لغيره علامات تدل على ما يريد ، كإشارة الأخرس ،

(١) سورة الشورى ، آية (٥١) .

(٢) سورة القصص ، آية (٧) .

(٣) سورة المائدة ، آية (١١١) .

(٤) سورة النساء ، آية (١٦٤) .

وكبعض الرموز المصطلح عليها - تعالى الله عما يقول علوا كبيرا .

وقد خالف ابن رشد مذهب السلف مخالفة صريحة عندما جعل " ... الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه " ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه " (١) . وذلك لأن دلالة المخاطب على العلم الذي في نفس المتكلم ، أو إحداث الظهور في نفس المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفس المتكلم هو فعل من جملة أفعال الفاعل ، ولا يمكن أن يكون هذا الفعل هو كلام الله ؛ بل لا يعقل ما قل كلاما على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن رشد ، وذلك لأن الكلام اسم للفظ والمعنى جميعا . وكلام الله عند السلف يشمل اللفظ والمعنى ، وقد تكلم الله بحرف وصوت ، ونادى موسى بصوت سمعه موسى ، والكلام عند السلف صفة ذات وفعل .

وكلام ابن رشد مخالف لمذهب السلف ، فالله عنده لم يتكلم بحرف وصوت ، وحقيقة مذهب ابن رشد أنه لا يثبت لله كلاما ، وتكليما هو أمر ، ونهي ، وخبر ، واستفهام ، وإنما جعل التكليم والكلام بمعنى واحد ، وهو : مجرد أن يدل المتكلم المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يعلم المخاطب بالمعنى الذي في نفس المتكلم ، وينكشف له .

وبناء على هذا ، فإن ابن رشد لم يثبت لله فعلا غير ما حدث في نفس المخاطب ، وهذا العلم الذي وقع في نفس المخاطب هو تكليم الله وكلامه ، ولم يثبت ابن رشد أن الله تكلم بحرف وصوت قائم بذاته ؛ بل جعل علم العبد بما في نفس المتكلم وانكشف ذلك المعنى له هو الكلام والتكليم ، وهو مفعول الحق سبحانه (٢) ، وعلى هذا ، فإن غاية ما أثبتته ابن رشد هو أن الكلام ليس إلا مجرد إلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم من معنى .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢١٠ .

ولما جعل ابن رشد كلام الله هو مجرد الإعلام أو العلم ، ذهب إلى أنه قد يكون من كلام الله ما يليق به الله إلى العلماء من البراهين والأدلة ولهذا يقول :

" ... وقد يكون من كلام الله ما يليق به الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين ^(١) وأهل السنة والجماعة لا ينكرون أن الله علم الإنسان ما لم يعلم ، وأنه سبحانه أوحى إلى بعض عباده وألهم بعض المخلوقات بما يصدر عنها من الأفعال : كما أوحى إلى أم موسى ، وكما ألهم النمل ، ولكن ينكرون على ابن رشد جعله كلام الله وتكليمه هو مجرد الإعلام ، والإفهام والدلالة بأي طريق كان .

ويلزم من كلام ابن رشد الذي أورده في هذا النص ، أن يكون كل من علم علما بعد أن لم يكن يعلمه ، أن يكون قد كلمه الله ، وهذا قول باطل باتفاق العقلاء ولكن ابن رشد جعل هذا القول بناء على أساس أن الكلام هو مجرد إعلام المتكلم للمخاطب بالمعنى الذي في نفسه ، أو علم المخاطب بما في نفس المتكلم وانكشف ذلك المعنى له .

وقد بين ابن تيمية بطلان ما ذهب إليه ابن رشد من أنه " قد يكون من كلام الله ما يليق به الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين ... " ^(٢) فبين - رحمه الله - أن هذا القول قول فاسد ، وقد بناء ابن رشد " على ما تقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، فما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط ، وهذا مما يبين فلاله ، فإنه من المعلوم بالاضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحي الذي يخصهم أمر لا يحصل للعلماء ... " ^(٣)

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) در معارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٤ .

ولا يجوز في دين المسلمين أن يجعل كلام الله وتكليمه هو: مجرّد الإعلام ، والإفهام ، والدلالة على المعنى الذي في نفس المتكلم أو انكشاف ذلك المعنى للمخاطب - كما يزعم ابن رشد - وهذا القول معلوم البطلان بالضرورة .

ويقرر ابن تيمية خطأ ابن رشد في جعله كلام الله ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يميّز المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه (١) ، فكلام الله وتكليمه هو عند ابن رشد من قبيل الإعلام ، والدلالة ، أو العلم بما في نفس المتكلم .

ويبين ابن تيمية أن جعل ابن رشد كلام الله هو إعلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم خطأ ظاهر . ولا يجوز أن يجعل كلام الله من هذا القبيل ، وليس هو الإيحاء الذي ورد ذكره في القرآن ، فإن الإيحاء أمر بما يفعله المخاطب . وأما ابن رشد فلم يثبت إلا مجرد إعلام المخاطب ، أو علمه بما في نفس المتكلم . يقول ابن تيمية مبيناً فساد قول ابن رشد:

" ... ومعلوم أن جعل كلام الله ليس إلا من هذا النوع خطأ ؛ بل هذا النوع ليس هو الإيحاء المذكور في القرآن ، فإن ذاك إيحاء بما يؤمر به ؛ كما قال تعالى : (وإذ أوحيت إلى الخواصين أن آمنوا بربهم ورسولهم) (٢) . وقال : (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه) (٣) ...

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٠٢ .

(٢) سورة المائدة ، آية (١١١) .

(٣) سورة القمص ، آية (٧) .

والتكليم للغير قد يكون مجرد إخبار له وإعلام ، وقد يكون طلباً منه لفعل أو لترك ... وهو لم يذكر إلا مجرد الإعلام ، فاقترص على أدنى نوعي التعليم في آخر درجات التكليم ... " (١)

ويقرر ابن تيمية أن هناك صلة وثيقة بين مذهب ابن رشد في كلام الله وبين مذهب الفلاسفة (٢) لأن غاية ما انتهى إليه ابن رشد في هذه المسألة هو أن كلام الله هو مجرد الإعلام ودلالة المخاطب على العلم الذي في نفس المتكلم . أو علم المخاطب بذلك العلم وانكشافه له . وحقيقة قول ابن رشد أنه لم يثبت لله كلاماً وتكليماً ، وإنما أثبت مجرد علم العبد بما في نفس المتكلم من العلم ، أو دلالة المتكلم للمخاطب وإعلامه بما في نفسه من العلم .

وبناء على هذا فإن ابن رشد لم يثبت لله كلاماً إلا ما كان في نفس البشري (٣) ؛ لأن الكلام عنده فعل يحدثه الله في نفس من اصطفى من عباده ، وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :
" ... وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله - تعالى - في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ... " (٤)

وقد نقد ابن تيمية مذهب هؤلاء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن رشد في مسألة كلام الله ، فقال : " ... وهؤلاء منهم لا يكون إحداه إلا في نفس الرسول أو جبريل ، عند من يحلم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم وأثبتهم لا يقولون ذلك ، ولا يعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو العقل الفعال " (٥) .

-
- (١) در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .
 - (٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٦ وانظر ص ٢٠٣ .
 - (٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء ص ٢٢٣ .
 - (٤) مناهج الأدلة في مقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .
 - (٥) در تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

ويقرر ابن تيمية أن مذهب المعتزلة في كلام الله - رغم كونه بدعة شنيعة - إلا أنه خير من مذهب الفلاسفة ؛ لأن المعتزلة قد جعلوا كلام الله ألفاظاً منظومة مسموعة تدل على معنى ، فهم خير ممن جعلوا كلام الله هو مجرد العلم أو الإعلام بما في النفس كما يقول ابن رشد : متأثراً في ذلك بالفلاسفة ولهذا يرى ابن تيمية أن قول المعتزلة خير من قول هؤلاء الفلاسفة (١) بكثير .

ويؤكد ابن تيمية - في موضع آخر - على أن هناك صلة وثيقة بين مذهب ابن رشد ومذهب المتفلسفة ثم يعود ليبين أن قول المعتزلة في كلام الله خير من قول الفلاسفة ، وفي هذا المعنى يقول :

"... وهذا الذي ذكره غاية ما يشبهه القائلون بقدم العالم من المتفلسفة والمابشة ونحوهم .

والذين يقولون : إن الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه في غيره ، خير من هؤلاء . وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ؛ لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع في النفس ، فإذا كان من لم يشبث لله كلاماً إلا كلاماً مخلوقاً في غيره - مع أنه حروف منظومة - من أهل الناس عند سلف الأمة وأئمتها ، فكيف من لم يشبث إلا مجرد الإعلام..." (٢)

هذا وقد عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد يرى أن كلام الله هو مجرد فعل يفعله الله في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ، فقد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحياً ، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه (٣) .

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢١٥ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٣ .

(٣) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

والحق أن رأي ابن رشد في كلام الله رأي شاذ ، لاحقيقة له ، ولا يعقل أحد من الأمم كلام بهذه الصفة التي يدعيها ابن رشد ، لأن ابن رشد لم يثبت لله كلاما وتكليما ، وإنما أثبت مقام بنفس المخاطب من العلم لأن الكلام عنده فعل يخلقه الله في نفس من اصطفى من عباده ، وفأى صفة ما يفيض إليه مذهب ابن رشد أن الكلام الذي يدعيه هو من جنس الإيحاء وليس كلاما وتكليما حقيقة ، لأنه لو كان الكلام المسموع هو مقام بنفس المستمع أو سمعه وليس له وجود في الخارج ، لكان ذلك من جنس الإيحاء وليس كلاما حقيقيا .

ونجد أن ابن رشد يخالف الحق تماما عندما يزعم أن : كلام الله " قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه " (١) .

ومخالفة هذا الرأي للحق معلومة بالضرورة ، لأن هذا اللفظ إن كان موجودا في شيء خارج عن المستمع ، فهو قول المعتزلة (٢) الذين يقولون إن كلامه مخلوق خلقه الله في جسم من الأجسام .

ولكن ابن رشد لا يريد هذا المعنى ، لأن قوله وقول أصحابه الفلاسفة شر من قول المعتزلة (٣) ؛ بل يريد ابن رشد - بذلك القول - أن الله خلق لفظا في نفسه موسى ، وقد سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج (٤) ، بدليل أن ابن رشد قد عرف تكليم الله لموسى من وراء حجاب بقوله : " ... هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس الذي اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام حقيقي ، وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى : وكلم الله موسى تكليما ... " (٥) وهذا قول باطل ، لأنه لو كان تكليم

(١) مناهج الأدلة في مقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٠٩ .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢١١ .

(٥) مناهج الأدلة في مقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

الله لموسى : هو خلق أَلْفاظ في نفسه بحيث يسمع هذه الأصوات من نفسه دون أن يكون لها وجود في الخارج ، لكن ذلك من جنس ما يسمعه الناس في نفسه من الأصوات ومن جنس ما يحصل لأصحاب الرياضات والخلوات من الأصوات التي يسمعونها في أنفسهم وربما لم يكن لها حقيقة في الواقع .

وهذا التكليم الذي يدميه ابن رشد لأحققة له ، وليس هناك ما قبل مسن بني آدم يصدق بتكليم على هذه الصفة وغاية ما ذكره ابن رشد من حدوث أصوات في نفس الإنسان يسمعها هو أن يكون من قبيل الهواتف التي يسمعونها الإنسان في نفسه أو من جنس المنامات وإن ارتقى هذا القول فغاية ما يصل إليه هو أن يكون من جنس الإيحاء .

وقد ثبت بنص القرآن أن الله كلم موسى من وراء حجاب كلاما حقيقيا سمعه موسى عليه السلام ، وقد سمع موسى ندا الله وكلمه سبحانه بصوت سمعه موسى من خارج ، ولم يسمعه من قرارة نفسه كما يزعم ابن رشد .

وأما الأصوات التي يسمعها الإنسان في نفسه إما يقظة ، وإما مناماً ، وكذلك سمع الإنسان للهواتف التي يسمعها في نفسه فهذه أكثر من أن تحصي .

ولا يصح أن يجعل تكليم الله لموسى الذي يميزه الله به من سائر النبيين والمرسلين من جنس الهواتف والأصوات والمنامات التي يسمعونها الإنسان من نفسه ، وإلا للزم من ذلك أن يكون آحاد الناس شركاء لموسى في التكليم ففلا عن الأنبياء والمرسلين (١) .

ومعلوم أن الله - سبحانه - قد خص موسى بالتكليم تخصيماً لم يشركه فيه : لانوح ، ولا إبراهيم ، ولا عيسى ولأنحوهم من النبيين كما قال تعالى :
(تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله) (٢) .

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) سورة البقرة ، آية (٢٥٣) .

وقال سبحانه : (يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي) (١) .
وقال سبحانه : (ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك
وكلّم الله موسى تكليما) (٢)

وقال : (هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس
طوى) (٣) .

فدلّت هذه الآيات على أن الله كلم موسى بكلام حقيقي وناداه بصوت
مسموع : سمعه موسى من خارج ، بخلاف ما يدعيه ابن رشد من أن كلام الله
ألفاظا يخلقها الله في نفس من اصطفاه من عباده ، ولهذا زعم أن موسى
سمع ألفاظا في نفسه .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن مذهب ابن رشد في كلام الله مذهب
مخالف للعقل والنقل وهو شر من مذهب المعتزلة (٤) ، لأن المعتزلة يقولون
كلام الله حروف وأصوات متقطعة يخلقها الله في جسم من الأجسام ، فكلام الله
عندهم غير قائم بذات الله ، بل هو مفعول أحدثه الله في شيء منفصل
من الرسول وعن جبريل .

وأما ابن رشد وسلفه من الفلاسفة فإنهم يرون أن الله يحدث كلامه
ويخلق في نفس (٥) الرسول ، بمعنى تكليم الله لموسى عندهم أنه خلق كلاما
مسموعا في نفس موسى ، وهذا زعم كاذب ، وكلام باطل مخالف للشرع ، ولم يقم
عليه ابن رشد حجة نقلية أو عقلية ، فيبقى مجرد دعوى باطلة .

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | سورة الأعراف آية (١٤٤) . |
| (٢) | سورة النساء ، آية (١٦٤) . |
| (٣) | سورة النازعات ، آية (١٥ ، ١٦) . |
| (٤) | انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٠٩ . |
| (٥) | انظر: المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢١٤ . |

وفي الختام يقرر ابن تيمية أن مذهب ابن رشد في هذه المسألة مذهب مخالف لمذهب السلف الذي دل عليه الكتاب والسنة . وأن ابن رشد قد ضل في هذه المسألة ضلالا أشد من ضلال المعتزلة ، وأشد من ضلال الأشعرية ، حيث تأثر بقول المتفلسفة (١) والصابئة .

وذلك لأن المعتزلة وإن قالت : إن الكلام مخلوق ، ومفعول للسرب ، فإنها لا تجعله محدثا في نفس المخاطب - كما يزعم ابن رشد - ولهذا يقول ابن تيمية في نقد ابن رشد :

" ... وأنت وأصحابك لم تشبوا كلاما لله إلا ما كان في نفوس البشر فالمعتزلة خير منكم ... " (٢) ، لأن المعتزلة : " يقولون إنه مفعول في جسم منفصل عن المستمع ، وهو آية من آيات الله التي يخلقها ، ومن قال بقولك كفرته المعتزلة ... " (٣) .

وأما الأشعرية : فهم - وإن قالوا : إنه معتر قائم بنفس المتكلم ، فلا يجعلونه مجرد العلم ، بل الكلام عندهم معة ليست هي العلم ، ولا الإرادة .

وأما ابن رشد فقد جعل الكلام هو مجرد العلم حيث قال : " ... فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ،

أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه " (٤) .

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١٠، ص ٢٢١ . وانظر: ص ٢٠٦ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٢٣ .

(٣) انظر المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٢١ .

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٢ .

وكذلك فان ابن رشد قد جعل اللفظ مخلوق (١) لله لا لبشر ،
وهذا خلاف مذهب الأشعرية .

وبهذا يتضح لنا رأي ابن رشد في هذه المسألة ، وما يردُّ عليه من
اعتراضات ، وبيّنت تناقضه ومخالفته لمذهب السلف . ونقد ابن تيمية له .
ولله الحمد والمنة .

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٣ .

المبحث السادس

صفة السمع والبصر

المطلب الأول: صفة السمع والبصر عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن الشرع قد ورد بإثبات صفة السمع والبصر لله - سبحانه وتعالى - . ومعنى هذا أن ابن رشد يستدل على إثبات صفة السمع والبصر بتلك النصوص التي جاء بها الكتاب والسنة . وهذا القول حق لأخبار عليه . فقد ورد الكتاب والسنة بإثبات هاتين الصفتين لله سبحانه وتعالى ، حيث قال جل وعلا : (قد سمع الله قول النبي تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) (١) .

- وقوله سبحانه لموسى وهارون : (إنني معكما أسمع وأرى) (٢) .
 - وقوله : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (٣) .
 - وقوله : (إن الله نعماء يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا) (٤) .
 - وقوله : (إن الله هو السميع البصير) (٥) .
 - وقوله : (فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) (٦) .
- والآيات الدالة على إثبات صفة السمع والبصر لله - سبحانه - كثيرة جدا .

وأما الدليل على إثبات صفة السمع لله من الحديث : ما رواه البخاري بسنده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : (لما نزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خيبر - أو قال : لما توجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

-
- (١) سورة المجادلة ، آية (١) .
 - (٢) سورة طه ، آية (٤٦) .
 - (٣) سورة الشورى ، آية (١١) .
 - (٤) سورة النساء ، آية (٥٨) .
 - (٥) سورة غافر ، آية (٢٠) .
 - (٦) سورة غافر ، آية (٥٦) .

أشرف الناس على واد فرفعوا أصواتهم بالتكبير ، الله أكبر ، الله أكبر ،
 ■ إله إلا الله . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ارفعوا على أنفسكم
 إنكم لاتدعون أصم ، ولا غاشيا إنكم تدعون سميعا قريبا وهو معكم (١)

وروى ابن ماجه بسنده من أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رجولا قال
 صلى الله عليه وسلم قال : " إن لله تسعة وتسعين إسما ، مائة إلا واحدا .
 إنه وتر يحب الوتر ، من حفظها دخل الجنة ، السميع البصير " (٢)

فدللت هذه الأسماء على ثبوت صفة السمع والبصر لله سبحانه .
 وبعد أن ذكر ابن رشد أن الشرع : الكتاب والسنة قد دل على إثباتات
 صفة السمع والبصر ، شرع في الاستدلال عليها بالدليل العقلي ، حيث نجده يقرر
 أن الموجد لهذا الكون لا بد وأن يكون مدركا لكل ما فيه وذلك ، لأن الصانع
 من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع . ومن هنا وجب ثبوت هذين الإدراكين
 لله سبحانه ، لأنه هو الذي أوجد هذا الكون ، وأبدعه .

ويستطرد ابن رشد في ذكر الأدلة التي تثبت لله - سبحانه - السمع والبصر
 حيث نجده يورد دليلا عقليا ونقليا في آن واحد ، يبين فيه أن الخالق والإله
 المعبود لا بد وأن يكون متمصفا بالسمع والبصر ، ومدركا لجميع ما في الكون ،
 وذلك لأن عدم اتصافه بالسمع والبصر نقى وعيب ، ومن العيب أن يعبد الإنسان
 من لا يدرك أنه يعبده ؛ ولهذا قال تعالى : (وأذكر في الكتاب إبراهيم إنه
 كان مدينا نبيا . إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك
 شيئا) (٣) .

وقال تعالى : (أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم) (٤) .

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري | كتاب المغازي : باب عزوة خيبر ،

ج ٣ ، ص ٤٧٠ ، رقم الحديث ٤٢٠٥ .

(٢) سنن ابن ماجه : (كتاب الدعاء : باب أسماء الله عز وجل) ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، حديث

رقم ٣٨٦١ .

(٣) سورة مريم ، آية (٤٢) .

(٤) سورة الأنبياء ، آية (٦٦) .

وهذا الدليل الذي استدل به ابن رشد على إثبات السمع والبصر للسنة
- سبحانه - هو دليل شرعي وعقلي ، وقد وافق بهذا الاستدلال منهج السلف
الذين يرون أن أدلة القرآن أدلة شرعية وعقلية ، وهي الطريق الصحيح
لإثبات العقائد الدينية .

وقد وضع ابن رشد هذا المعنى ، وبين مذهبه في صفة السمع والبصر
بقوله :

" ... وأما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتتهما الشرع لله - تبارك
وتعالى - من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس
يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في الممنوع
وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فوجب أن يكون عالما بمدركات البصر ،
وعالما بمدركات السمع ؛ إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبهة على وجودها
للخالق - سبحانه - في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له .

وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا
بجميع الإدراكات ؛ لأنه من الصبيح أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له (١) ،
كما قال تعالى : (يا آبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) (٢) .
وقال تعالى : (أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم) (٣) .

ومن خلال هذا النص - الذي أوردته بطوله - نجد أن ابن رشد قد رجح
بصفة السمع والبصر إلى صفة العلم فلا يفهم من السمع والبصر معنى غير العلم
وقد صرح بهذا المعنى في قوله : " فوجب أن يكون عالما بمدركات البصر ،
وعالما بمدركات السمع " (٤) .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ .

(٢) سورة مريم ، آية (٤٢) .

(٣) سورة الأنبياء ، آية (٦٦) .

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله : " ... وهذه كلها منبهاة على وجودها للخالق سبحانه - في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له .. " (١) فهو يريد بهذا النص أن الشرع قد ورد بإثبات صفة السمع والبصر للخالق - سبحانه - من أجل العامة الذين لا يفهمون معنى كونه عالما بالمسموعات والمبصرات ، ومدركا لها ، ومطلعا على كل ما في الكون إلا بالسمع والبصر . وذكر السمع والبصر تنبيها على وجود العلم له سبحانه .

وقد صرح بهذا المعنى - فعلا - عندما ذهب إلى أن الله - سبحانه - قد وصف نفسه - في الشرع بالسمع والبصر من قبيل ضرب الأمثال للعامة ، ومن باب تقريب صفة العلم إلى أذهان الجمهور الذين لا يعقلون أنه عالم بالأصوات ومطلع على المرئيات إلا بالسمع والبصر .

وأما العلماء فيكفيهم أن يفهموا صفة العلم ويعقلوا ما تدل عليه من معنى . ولكن ابن رشد يرى أنه لا يجوز التهريج بتأويل السمع والبصر للجمهور ولا أن يجعل من العقائد التي يشترك فيها الجميع ، بل يبقى هذا التأويل خاصا بالعلماء الذين يسميهم الخاصة ويعني بهم الفلاسفة (٢) : الذين هم منده أهل البرهان . وقد وضع ابن رشد هذا المعنى بقوله :

" ... وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر تنبيها على أنه - سبحانه - لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر ، ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ، ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى النبي العلم بالشريعة ... " (٣) .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ .

(٢) يقول ابن رشد : " ... فإنه إنما صار عندهم - أي الفلاسفة - مالم يسله سمع ولا بصر ، أشرف مما له سمع وبصر لا بإطلاق بل من جهة ماله إدراك ، أشرف من البصر والسمع وهو : العلم " .

(تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٨٧ ، تحقيق د. سليمان دنيا) .

(٣) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٨٨ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد أولمفة السمع والبصر : بالعلم ، فالسمع — والبصر — عنده — بمعنى أنه عالم بالمسموعات ، وعالم بالمبصرات .

ولم يكن ابن رشد مبتكراً لهذا القول ، أو أصيلاً في هذا الرأي ، بل سبقه إلى هذه البدعة البغداديون ^(١) من المعتزلة ، يقول القاضي — عبد الجبار :

« ... فعند شيوخنا البصريين أن الله — تعالى — سميع بصير : مدرك للمدركات وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً .

وأما عند مشايخنا البغداديين ، هو أنه — تعالى — مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها ، وليس له بكونه مدركاً صفة ... » ^(٢) .

وبناءً على ما سبق فسمع الله وبصره — عند ابن رشد — هو مجرد علمه — سبحانه — بالمسموعات ، وعلمه بالمبصرات .

ومن هنا يبدأ الخلاف بين ابن رشد وبين مذهب السلف ، وذلك حينما يجهل ابن رشد السمع والبصر : بمعنى أنه عالم بالمسموعات ، وعالم بالمبصرات وهذه مخالفة صريحة لمذهب السلف .

وعلى هذا فسمع الله وبصره — عند ابن رشد — هو : مجرد علمه — سبحانه — بالمسموعات ، وعلمه بالمبصرات . . .

(١) وقال بهذا القول أيضاً الكسبي من المعتزلة ، وكذلك قال به ابن حزم الظاهري .

يقول إمام الحرمين الجويني : « ... فذهب الكسبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري — تعالى — إذا سمى سمياً بصيراً فالمعنى بالإسم — كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها ... » .

(الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين الجويني ، ص ٧٢) .

وراجع : ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، عرض ونقد ، د. أحمد بن ناصر الحمد ، ص ٢٧١ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٦٨ ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان .

وهذا قول باطل مخالف للمنقول والمعقول ، لأن نصوص الكتاب والسنة قد فرقت بين السمع ، وبين البصر ، وبين العلم ، فدل هذا على أن المعنى الذي يدل عليه السمع والبصر غير المعنى الذي يدل عليه العلم ، فلا يجوز أن يفهم من تلك النصوص - التي دلت على إثبات السمع والبصر - مجرد العلم .

وكذلك العقل يدل على أن السمع والبصر غير العلم . والضرورة تدل على الفرق بين هذه الصفات وأن كل صفة تدل على معنى معين . ولها تعلقات تتميز بها عن الأخرى والدليل على ذلك أن أحدا يسمع الصوت فيكون عالما به في حال السماع ثم يكون عالما به بعد ذلك - فقط - دون أن يكون سامعا له . فتقرر بهذا أن السمع للشيء غير العلم به .

والحق أن ابن رشد قد تنكب طريق الحق وخالف مذهب السلف مخالفة صريحة عندما زعم أن الله وصف نفسه - في الشرع - بالسمع والبصر من قبيل التمثيل والتخييل للجمهور والعامة الذين لا يفهمون أنه لا يفتوت نوع من أنواع المعرفة ، ولا تخفى عليه خافية في السموات ولا في الأرض إلا بالسمع والبصر ، فقرب لهم هذا المعنى ، ونبههم إلى ذلك بالسمع والبصر .

وهذا زعم باطل وافتراء كاذب فلو كان الأمر كما يدعي ابن رشد وأن السمع والبصر ليس إلا مجرد العلم فقط لما احتيج لتفهيم الجمهور بهذا المعنى إلى وجود خطاب للعامة يقضي بأنه سميع بصير وخطاب للخاصة أبل كان يكفي لتفهيم جميع الناس على اختلاف طبقاتهم ورود النص باثبات علمه سبحانه بكل شيء .

ولكن لما كان العلم بالمعلومات : علم . وسمع الأصوات : سمع . ورؤية المرئيات : بصر ، ورد الشرع باثبات ذلك كله وفرق بين السمع وبين البصر وبين العلم فدل ذلك على تضايير هذه المعاني وعدم اتحاد المفهوم منها .

ومما يؤكد لنا أن السمع والبصر ليس مجرد العلم وأن هذه المعاني الثلاثة متغايرة : بحيث يفهم من كل واحد منها معنى متميزا عن سائر المعاني الأخرى هو : أننا نجد القرآن يفرق بين السمع ، والبصر ، والعلم ،

وهذا دليل على تباين هذه المعاني . قال تعالى : (وإما ينزغوك من
الشيطان نزغ فاستغذ بالله إنه هو السميع العليم) (١) . ولو كان السميع
بمعنى العليم والسميع بمعنى العلم ، لصار معنى الكلام ، وهو العليم
العليم وهذا تكرار لافائدة منه ؛ ولكن لما فرّق بينهما دل على أن السميع
مغاير للعلم . وليس معناهما واحدا كما يزعم ابن رشد .

وكذلك نجد القرآن قد فرق بين السمع والبصر ، فدل ذلك على اختلاف
المفهوم منهما وتباين معناه حيث قال سبحانه : (إنني معكما أسمع
وأرى) (٢) .

فهذه الآية دليل آخر على فساد مذهب ابن رشد حينما جعل السميع
والبصر هو مجرد العلم . وادعائه أن المفهوم منهما معنى واحدا هو :
العلم فقط .

وقد تمدى ابن تيمية لنقد هذه البدعة ، ودفعها بقوله :
" ... السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئي ، وإن استلزما
ذلك على ما هو المعروف من قول أشعة السنة ... " (٣) .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن السمع والبصر صفتان قائمتان
بذات الله - تعالى - زائدتان على العلم بحيث يفهم من كل واحدة منهما
معنى مغاير للمعنى المفهوم من العلم .

وزائدتان - أيضا - على الذات المجردة التي يدعي وجودها نفسا
الصفت من الجهمية والمعتزلة .

(١) سورة فطت ، آية (٣٦) .

(٢) سورة طه ، آية (٤٦) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

هذا وقد وضحت - فيما سبق - بطلان مذهب ابن رشد الذي جعل السمع والبصر هو : مجرد علمه بالمسموعات والمبصرات ، ثم ذكرت أن البصري - سبحانه - سميع بصير على الحقيقة وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة : الذي دلت عليه النصوص الشرعية والأدلة العقلية .

وقد فصل ابن تيمية القول في صفة السمع والبصر وأظن أنني قد ذكر الأدلة الدالة على إثبات هاتين الصفتين لله - سبحانه - فليس من مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك تقريراً بديعاً ، فلننتقل إليه مستمدين من الله التوفيق والسداد .

...

المطلب الثاني : صفة السمع والبصر عند ابن تيمية

يثبت ابن تيمية لله - سبحانه - السمع والبصر ، وهما عنده صفتان قائمتان^(١) بذات الله تعالى ؛ لأن السمع والبصر لو قام بغيره ، لكان صفة لذلك المحل الذي قام به السمع والبصر وهذا باطل فتعين أن يكون سمعه للأقوال ورويته للموجودات قائما بذاته سبحانه .

والله - سبحانه - متعف بالسمع والبصر أزلا وأبدا ، وهو - سبحانه - سميعا بصيرا منذ الأزل ولا يزال فلم يزل متمصفا بصفتي السمع والبصر وبأثر صفات الكمال ولا يزال كذلك سميعا بصيرا .

ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بالسمع والبصر بعد أن لم يكن سميعا بصيرا - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وذلك لأن سمع الله وبصره صفات كمال ، وفقدما نقى يتنزه بهاري عنه ؛ ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متمصفا بصفته .

ولا يرد على هذا ما قرره أهل السنة والجماعة من أنه يسمع أصوات العباد - مثلا - ويرى أفعالهم بعد وجودها ؛ لأن صفة السمع والبصر من الصفات الاختيارية ، وقد اتفق أهل السنة والجماعة على قيام الأفعـال الاختيارية والصفات بذات الله تعالى .

وهذا المذهب الذي دل عليه النقل والعقل ، والقرآن بين أنه يسمع الأقوال ويبصر الأعمال بعد وجودها كما قال تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما^(٢)) فأخبر سبحانه : " ... أنه يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكى إلى الله ..^(٣)) ومنه قول الخليل : (إن ربي لسميع الدعاء)^(٤) . وكذلك قوله : (لقد سمع

(١) انظر جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ، ص ١٨ تحقيق :

د . محمد رشاد سالم .

(٢) سورة المجادلة ، آية (١) .

(٣) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ، ص ١٦ ، تحقيق : د . محمد

رشاد سالم .

(٤) سورة ابراهيم ، آية (٣٩) .

الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء (١) .

وقوله : لموسى وهارون : | إنني معكما أسمع وأرى (٢) .

فدللت هذه النصوص على أنه يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها — فإذا خلق العباد وعملوا وقالوا ، فإنه يسمع أقوالهم ويرى أعمالهم . وقد أشار ابن تيمية إلى أن الباري سبحانه — يسمع أقوال العباد ويرى أعمالهم بعد وجودها بقوله : (" والعقل الصريح يدل على ذلك — فإن المعدوم لا يرى ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء ... ") (٣) .

وإذا كان يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها فإن هذا الحدوث لا يدل على أن الباري — سبحانه — صار متممًا بالسمع والبصر بعد أن لم يكن متممًا به — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل إن هذا التجدد جائز عند أهل السنة والجماعة وهذا الحدوث فير ممتنع لأن السمع والبصر من الصفات الاختيارية التي تقوم بذات الله تعالى وقد عرفها ابن تيمية بقوله :

" والصفات الاختيارية : هي الأمور التي يتمف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته : مثل كلامه وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورفضه ورحمته وسخطه ومثل خلقه وإحسانه وعدله ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة .

فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها ... وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون : إنه متمف بذلك كما نطق به الكتاب والسنة ... " (٤) .

وعلى هذا فهو — سبحانه — يسمع الأقوال ويرى الأعمال بعد وجودها فيحدث أمر متجدد وهذا الحدوث والتجدد بهذا الاعتبار غير ممتنع ولا يطلق أنه حدث له السمع والبصر بعد أن لم يكن — تعالى الله وتقدس — وهذه المسألة تتعلق بقضية حلول الحوادث بالرب تعالى . وهذا الإصطلاح من اصطلاحات

(١) سورة آل عمران : آية (١٨١) .

(٢) سورة — ، آية (٤٦) .

(٣) جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الثانية ص ١٧ تحقيق محمود رشاد سالم .

(٤) المصدر نفسه ، المجموعة الثانية ، ص ٢ = ٤ .

علماء الكلام المذموم التي اتخذوها سلما وذريعة لنفي الصفات الاختيارية .

والحق الذي عليه أهل السنة أن الخالق سبحانه تقوم بذاته الصفات والأفعال الاختيارية فيفعل ما يريد ويتكلم بما شاء ويرضى ويفض ، وينزل
■ كأحد من المخلوقات وهو متصف بالسمع والبصر ألا وأبدا ويتجدد له
بوجود الأصوات والأعمال سمع وبصر وتلك الأمور المتجددة لتنفي اتصافه بالسمع
والبصر ألا وأبدا .

يقول ابن تيمية :

”... وإنما المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال

بعد أن وجدت فيما أن يقال :

— إنه تجدد شيء .

— وإما أن يقال: لم يتجدد شيء .

فإن كان لم يتجدد ، وكان لا يسمعها ولا يبصرها فهو بعد أن خلقها لا يسمعها
ولا يبصرها .

وإن تجدد شيء : فيما أن يكون وجودا أو عدما :

— فإن كان عدما فلم يتجدد شيء .

— وإن كان وجودا : فيما أن يكون قائما بذات الله أو قائما بذات غيره .

والثاني : يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى فتعين أن ذلك

السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله . وهذا لا حيلة فيه

والطوائف متفقون على حدوث نسب وإضافات وتعلقات ” (١) .

ويقرر ابن تيمية أن الله سميع وبصير يبصر ، وأن سمعه وبصره

ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات (٢) فالسمع والبصر مفتحان

(١) جامع الرسائل ، لابن تيمية - المجموعة الثانية ، ص ١٧ - ١٨ ،

تحقيق د. محمد رشاد سالم .

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ، ص ٧٣ .

زائدتان على العلم وسائر الصفات الأخرى . وزائدتان على الذات المجردة التي يدعي وجودها نفاة الصفات من المعتزلة : الذين قالوا البصري - سبحانه - سميعاً بصيراً لنفسه (١) .

ويرى ابن تيمية أن اثبات السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم هو قول أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه (٢) .

ويذكر ابن تيمية أنه مما يدل على أن السمع والبصر ليس مجرد العلم بما يسمع ويرى ، أن الله فرق بين العلم وبين السمع والبصر ، وفرق - أيضاً - بين السمع والبصر وهو لا يفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات (٣) قال تعالى (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) (٤)

وقوله سبحانه : (إنه سميع عليم) (٥)

وقال تعالى : (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) (٦) ذكر سمعه لأقوالهم وعلمه ليتناول بطن أحوالهم (٧) .

وقال لموس وهارون : (إنني معكما أسمع وأرى) (٨) ففرق بين السمع وبين رؤيته لما يجري من أحداث وهو البصر .

-
- (١) انظر: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لأبي المعالي عبد الملك الجويني ص ٧٣ .
 - (٢) انظر / شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٣ .
 - (٣) انظر : شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .
 - (٤) سورة فصلت ، آية (٣٦) .
 - (٥) سورة الأعراف ، آية (٢٠٠) .
 - (٦) سورة البقرة ، آية (٢٢٧) .
 - (٧) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .
 - (٨) سورة طه ، آية (٤٦) .

وهذا التفريق بين العلم وبين السمع والبصر وبين السمع والبصر - أيضا يدل على أن تلك المعاني الثلاثة متغايرة وأن السمع والبصر ليس هو مجرد العلم كما توهم ابن رشد ومن وافقه من المعتزلة .

وقد استدل ابن تيمية بالأدلة النقلية والعقلية على أن الله سميع بصير حقيقة وأن سمعه وبصره صفتان قائمتان بذات الله - تعالى - راكبتان على العلم وسائر الصفات الأخرى .

- أولا : الأدلة النقلية :

استدل ابن تيمية على إثبات السمع والبصر لله ببعض الآيات والأحاديث - ومما استدل به (١) - بالإضافة إلى ما ذكر - قوله تعالى : | قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير (٢) .

وقوله سبحانه : (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغياء) (٣)

وقوله تعالى : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسنا لديهم يكتبون) (٤) .

وقوله : (إنني معكما أسمع وأرى) (٥)

وقوله : (ألم يعلم بأن الله يرى) (٦)

وقوله : (الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين إنه هو السميع العليم) (٧) .

(١) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج ٢ ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢) سورة المجادلة ، آية (١) .

(٣) سورة آل عمران آية (١٨١)

(٤) سورة الزخرف ، آية (٨٠) .

(٥) سورة طه ، آية (٤٦) .

(٦) سورة العلق ، آية (١٤) .

(٧) سورة الشعراء ، آية (٢١٩) .

وقوله : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) (١) .
 واستدل على إثبات السمع والبصر بقوله تعالى : (إن الله يأمركم
 أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل
 إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) (٢)
 ومما استدل (٤) به ابن تيمية على إثباتها من الحديث قول النبي
 - صلى الله عليه وسلم - (إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده ، فقولوا :
 اللهم ربنا لك الحمد يسمع الله لكم) (٥) .

ثانياً : الأدلة العقلية :

- الدليل الأول :

يرى ابن تيمية أنه قد ثبت بالأدلة النقلية والعقلية أن الله حي
 ".... والحي إذا لم يكن سمعياً بصيراً متكلماً كان متعذباً بفقد ذلك من العمى
 والصمم والخرس وهذا ممتنع في حق الرب - تعالى - فيجب أن يتمف بكونه
 سمعياً بصيراً متكلماً" (٦) .

ويؤكد - رحمه الله - هذا المعنى في موضع آخر بقوله :
 ".... إنه لو لم يتمف بالسمع والبصر ، لاتعذب بفقد ذلك وهو العمى والصمم ،
 كما قالوا : مثل ذلك في الكلام ، وذلك لأن المصحح لكون الشيء سمعياً بصيراً

- (١) سورة التوبة ، آية (١٠٥) .
- (٢) انظر : شرح العقيدة الأمطهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .
- (٣) سورة النساء آية (٥٨) .
- (٤) جامع الرسائل ، لابن تيمية - المجموعة الثانية - ص ١٦ ، تحقيق : د. رشاد سالم .
- (٥) هذا جزء من حديث طويل عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - والحديث في صحيح مسلم (كتاب الصلاة : باب التشهد في الصلاة) انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ٤ ص ١٢١ وهو - أيضاً - في سنن النسائي (كتاب الإمامة باب مبادرة الإمام) ج ٢ ص ٩٧ . و (كتاب الافتتاح : باب نوع آخر من التشهد) ج ٢ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
- (٦) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج ١٦ ، ص ٢٥٥ .

متكلما هو الحياة ، فإذا انتفت الحياة امتنع اتصاف المتصف بذلك
فالجملادات لا توصف بذلك لانتفاء الحياة فيها وإذا كان المصحح هو الحياة
كان الحي قابلا لذلك فإن لم يتصف به ، لزم اتصافه بأحداده بنسب
على أن القابل للفدين لا يخلو من اتصافه بأحدهما ؛ إذ لو جار خلو الموصوف
من جميع الصفات المتفادات لزم وجود معين لصفة لها وهو : وجود جوهر —
بلا مرض يقوم به .

وقد علم بالافطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض وهو امتناع
خلو الأعيان والذات من الصفات ، ، ، ، ، ولهذا أطبق العقلاء من أهل
الكلام والفلسفة وغيرهم على تجويز وجود جوهر خال عن جميع الأعراض . (١)

— الدليل الثاني : —

هذا الدليل مبني على أن السمع والبصر من صفات الكمال وكل كمال
محض لانقضى فيه فإنه يجب إثباته لله — تعالى — .

وقد قرر ابن تيمية (٢) هذا الدليل ووضع مقدماته توضيحا بديعا
فهو يبين أن السمع والبصر من صفات الكمال وذلك لأن الحي السميع البصير
أكمل من حي ليس بسميع ولا بصير ، وهذا أمر معلوم بالضرورة والعقل يُقرُّ به
بداهة .

وإذا كان السمع والبصر صفة كمال فإنه يجب شوبته لله تعالى ،
لأنه لو لم يتصف به لكان ناقصا وذلك لأن المخلوق متصف بالسمع والبصر ،
فلو لم يتصف الخالق بالسمع والبصر لكان المخلوق أكمل منه فتقـرر
بذلك أن عدم اتصاف الباري بالسمع والبصر نقص يجب تنزيه الله عنه .

(١) شرح العقيدة الأمهانية ، لابن تيمية ، ص ٧٤ .

(٢) راجع : شرح العقيدة الأمهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٥-٨٦ .

فثبت - من هذا كله - أن السمع والبصر كمال يجب إثباته للـ
 تعالى ؛ لأنه من المستقر في بدايه القول أن الخالق أكمل من
 المخلوق ، وكل كمال ثبت لمخلوق - وجاز أن يتصف به الخالق دون أن يلحقه
 منه نقص - فهو به سبحانه أولى . وهذا هو قياس الأولى الذي ورد به
 القرآن وسلكه السلف والأئمة لاثبات العقائد الدينية وقد قال تعالى
 (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى وهو العزيز
 الحكيم) (١) .

ويقول ابن تيمية : " ... الله - سبحانه وتعالى - يستعمل في خلقه
 قياس الأولى : كما جاء بذلك القرآن وهو الطريق التي كان يسلكها
 السلف والأئمة كأحمد وغيره من الأئمة لكل كمال ثبت للمخلوق فالخالق
 أولى به ، وكل نقص ينزه عنه مخلوق فالخالق أولى أن ينزه عنه " (٢) .

وبناء على ما سبق فإن ابن تيمية يرى أن كل كمال لانقص فيه بوجه - ثبت
 للمخلوق فالخالق أولى وأحق به من وجهين :
 - أحدهما : أن الخالق الموجود الواجب بذاته القديم أكمل من المخلوق
 القابل للعدم المحدث المرئوب .

- الثاني : أن كل كمال في المخلوق فإنما استفادته من ربه وخالقه . فإذا كان
 الخالق - سبحانه - مبدا للكمال وخالقا له ، كان من المعلوم بالافطرار
 أن يعطى الكمال وخالقه ومبداه ، أولى بأن يكون متصفا به من المخلوق .
 فإذا علم انتفاء التساوي بين الكامل والناقص ، وعلم أن الرب أكمل
 من خلقه وجب أن يكون أكمل منهم ، وأحق منهم بكل كمال بطريق الأولى
 والأخرى . (٣)

(١) سورة النحل ، آية (٦٠) .

(٢) شرح العقيدة الاصطهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٥-٨٦ .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

- الدليل الثالث :

وهذا الدليل مبني على أن عدم الإتصاف بالسمع والبصر والكلام نقص وعيب ودم يمتنع وصف الرب - سبحانه - به وإذا كان نفي هذه الصفات نقص وعيب فإنه يجب إثبات السمع والبصر والكلام لله .

وهذا أمر بين بنفسه؛ لأن نفي هذه الصفات نقص وعيب مطلقا وما انتفت منه هذه الصفات فإنه لا يسمع كلام أحد ولا يبصر أحدا ولا يسمع دعاء الداعين ولا يجيب السائلين ولا يأمر بأمر ولا ينهى عن شيء ولا يخبر بشيء وبالتالي فإن من انتفت عنه هذه الصفات ، فإنه لا يجوز أن يحدث عنه شيء ولا يخلق، ولا يهدي ولا يضر ولا ينفع كما قال تعالى - حكاية عن الخليل - (يا أبت لستم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئا) (١) .

وكذلك ما ذكره الله عن إبراهيم عليه السلام في دعوته ومجادلته لقومه : (هل يسمعونكم إذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون . قالوا بلى وجدنا آبائنا كذلك يفعلون) (٢) .

وقال تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا لاه خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين) (٣) .
وقال تعالى : (فقال هذا إلهكم وإله موسى فنسي أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم فرأ ولا نفعا) (٤) .

ولهذا فإن عدم الاتصاف بالسمع والبصر والكلام أبلغ في النقص والعجز لأنه من المستقر في الفطر أن ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم لا يكون ربا معبودا كما أن ما لا يفني شيئا ولا يهدي ولا يملك فرأ ولا نفعا لا يكون ربا معبودا فوجب أن يكون الخالق المعبود منزّه عن هذه النقائص متمم بصفات الكمال التي منها : السمع والبصر .

(١) سورة مريم ، آية (٤٢) .

(٢) سورة الشعراء ، آية (٧٢-٧٤) .

(٣) سورة الأعراف ، آية (١٤٨) .

(٤) سورة طه ، آية (٨٨ ، ٨٩) .

وذلك لأنه من المعلوم أن خالق العالم هو الذي ينفع عباده بالرزق وغيره . ويهديهم وهو الذي يملك أن يضرهم بأنواع الضرر أو ينفعهم بأنواع النفع والرب المعبود هو الذي يسمع دعاء الداعين ، ويجيب السائلين ، ويرى أعمال العباد وأما الذي لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يتكلم فهو عاجز ناقص ليس خالقا ، ولا يستحق أن يكون معبودا .

وإذا كان نفي السمع والبصر مما يعلم بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب ، وأقرب شبهة بالجماد أو الصنوم كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد من هذه النقائص والعيوب ، وأن نفي السمع والبصر عنه من أعظم الممتنعات وهو افتراء على الله ، إذ وصفوه بالعجز والنقص والعيوب وسلبوه صفات الكمال .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن ابن تيمية - رحمه الله - يقرر في هذا الدليل (١) أن نفي السمع والبصر عن الله نقص وعيب ، وذن . يتخذه الله عنه ، وبالتالي ، فإنه يجب إثبات السمع والبصر لله سبحانه .

وبهذا التقرير والتحريير والاستدلال النقلي والعقلي أثبت ابن تيمية - رحمه الله - لله - سبحانه - السمع والبصر صفتين قاشعتين بذات الله زائدتين على العلم وسائر الصفات وزائدتين على الذات المجردة التي يدعي وجودها الفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم .

وكذلك يتضح لنا بطلان مذهب ابن رشد عندما رد صفة السمع والبصر إلى العلم : فجعل سمع الله وبصره هو مجرد علمه بالسموعات وعلمه بالمرشيات . وقد اقتفى في هذه البدعة أثر طائفة من المعتزلة ، وهو وإن كان ينهى عن التصريح بهذا القول للجمهور والعامة إلا أنه يمسد مشاركا لهم في بدعتهم ، وبهذا يكون ابن رشد قد خالف مذهب السلف

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٧-٨٨ .

مخالفة صريحة .

وكذلك يتضح لنا فساد مذهب من جعله سمعاً بذاته بصيراً بذاته
أو زعم أن سمعه وبصره هو عين ذاته . وهذا مذهب باطل مخالف
للمنقول والمعقول .

والحق أن الهاري سمع . بسمع ، بصير ببصر ، فهو — سبحانه — سمع
بصير على الحقيقة ، وهذا هو مذهب السلف في هذه المسألة . والله
الحمد والمنة .

...

المبحث السابع

مسألة الصفات والذات

أو علاقة الصفات بالذات - عند ابن رشد وعند ابن تيمية -

أولاً: رأي ابن رشد :

عرفنا - فيما سبق - أن ابن رشد يزعم أن الشرع لم يصرح إلا بسبع صفات فقط - وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر .

وقد خالف ابن رشد مذهب السلف مخالفة صريحة حينما حصر صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه ، ووصف بها رسوله - صلى الله عليه وسلم - واكتفى على الشرع افتراءً بيناً؛ لأن الشرع قد صرح بأكثر من هذه الصفات فقد ورد الشرع بإثبات صفات الكمال لله ، ونفى النقص عنه سبحانه . وعلى الرغم من أن ابن رشد قد حصر صفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصف بهارسوله في سبع صفات فقط ، ولم يذكر سواها - نجد أنه لم يثبت هذه الصفات السبع إثباتاً حقيقياً؛ بل أول صفة الحياة ورثها إلى الإدراك ، ورجع بمقتضى السمع والبصر إلى العلم .

وقد نالت مسألة الصفات ، وعلاقتها بالذات قدراً كبيراً من اهتمام ابن رشد ، ولاغرو في ذلك فمسألة الصفات وزيادتها على الذات أو عدم زيادتها تعد من أهم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة واحتدم فيها النزاع بين المسلمين والنصارى (١) .

ويعد أن حصر ابن رشد صفات الله التي ورد الشرع بها في سبع صفات - وهي الصفات التي تسميها الأثرية صفات المعاني - شرع في بيان علاقته

(١) راجع: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ج١، ص ٢٢٥-٢٢٧ .
وراجع : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ج٢ ص ٢٠٦-٢٠٧ .
وراجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ص ٢٩١-٢٩٥ .
وراجع : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ، ص ٨٦-٨٩ .

الذات الإلهية بهذه الصفات وهل هي الذات (١) . أم زائدة عليها —
أو بعبارة أخرى — هل الصفات هي الذات . أم غيرها . أم هي هي —
ولا هي غيرها (٢) .

وقد تعرض ابن رشد لهذه المسألة وحاول محاولة جادة أن يخرج
برأيه مميز يرضي جميع المختلفين ؛ ولكن — مما يخيب له الأمل أن ذلك
الرأي الذي انتهى إليه ، رأي مخالف لمذهب السلف . ولم يوفق ابن رشد
إلى الصواب في بيان علاقة الذات الإلهية بالصفات . وهل هي الذات
أم زائدة عليها أو بعبارة أخرى — هل الصفات هي الذات . أم غيرها . بخلاف
ما نجده عند ابن تيمية الذي حرر القول في هذه المسألة تحريراً دقيقاً —
كما سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله .

والسبب في ذلك هو أن ابن رشد أراد أن يكفّ الجمهور ويرجرهم
عن البحث في مسألة زيادة الصفات على الذات ، أو عدم زيادتها . وأن يكتفوا
هذه المسألة عنهم ويكفي الجمهور فقط أن يعترف بوجود تلك الصفات دون
البحث في مغايرتها للذات أو عدم مغايرتها وهل الصفات هي الذات أم زائدة
عليها .

(١) ذكر ابن تيمية أن مبتدعة المسلمين من المعتزلة والجمهورية نفوا
الصفات ، بحجة أن في إثباتها مشابهة للنماري وزعموا أنهم
لو أثبتوا ذاتاً قديمة و صفات قديمة للزم من ذلك تعدد القدماء
ولهذا عمدوا إلى التسوية بين الذات والصفات .

فالصفات هي الذات . انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن
تيمية ج ٣ ص ٢٠٦ .

(٢) وبعد أن ذكر ابن تيمية قول المعتزلة بـ " أيضاً — أن المشبهة
قد تنازعوا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال . وفي هذا المعنى يقول :
" وقد تنازع المشبهة :

— هل يقال : الصفات غير الذات .

— أم يقال : ليست غير الذات .

— أم يقال : لا يقال هي غير الذات ولا يقال ليست غير الذات .

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ .

وهكذا انتهى ابن رشد الجمهور عن البحث في هذه المسألة ليخفي وراء هذا الكتمان رأيه الحقيقي الذي يعتقد كـ فيلسوف يعد نفسه من أهل البرهان . وهذا الرأي هو : أن الصفات غير زائدة على الذات ، وبهذا نجد ابن رشد قد تردى في مذهب المعتزلة : الذين يذهبون إلى أن الصفات هي الذات . والفرق الذي بين ابن رشد وبين المعتزلة هو أن ابن رشد يلوم المعتزلة لوما شديدا على التصريح بهذا الرأي للجمهور ويصرح أن الإفصاح به للجمهور بدعة تفضي بهم إلى الحيرة والظلال . لأن هذا التعليم بعيد جدا عن أفهامهم فضلا عن أن أدلة المعتزلة على القول : " بأن الصفات هي الذات " غير صحيحة ، وليس عندهم برهان (١) على ذلك : " وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء " (٢) .

ويرى ابن رشد أن قول المعتزلة : إن الصفات والذات شيء واحد ، أمر لاتطبيقه عقول الجمهور ولاتفهمه (٣) وهو : " تعليم بعيد من أفهام الجمهور (٤) والتصريح به بدعة وهو أن يظل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم .. " فضلا عن أن أدلة المعتزلة عليه أدلة غير صحيحة ولهذا فإن التصريح بأن الصفات هي الذات بدعة وكذلك قول الأشعرية : إن الصفات زائدة على الذات بدعة أيضا . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

" ومن البدع التي حدثت في هذا الباب : السؤال عن هذه الصفات : هل هي

الذات . أم زائدة على الذات ، أي : هل هي صفة نفسية ، أو صفة معنوية ؟

وأعني بالنفسية التي : توصف بها الذات لنفسها ، لالقيام معنى

فيها زائد على الذات . : مثل قولنا : واحد وقديم .

(١) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها - فإن الأشعرية يقولون : إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، فيقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته وحي حياة زائدة على ذاته : كالحال في الشاهد " (١)

ويزعم ابن رشد أنه يلزم الأشعرية بسبب قولهم : " إن الصفات زائدة على الذات " أن يكون الخالق جسماً " لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم " (٢) . ويؤكد هذا المعنى - في موضع آخر - فيقول :

" وبالجملة : فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما وأعرافا محمولة فيه وهم لا يشعرون " (٣)

ونجد ابن رشد يحاول أن يمل قول الأشعرية : " بأن الصفات زائدة على الذات " بمذهب النصارى . وهذه دعوى مشبوهة وقرينة قسدها من قبل عند المعتزلة فإنهم يزعمون أنه يلزم من إثبات الصفات قديمة وراء الذات تعدد القدماء وهو كفر وبه كفر النصارى (٤) . وكذلك ينبرون من أثبت الصفات بالألقاب الشنيعة فيسمونهم : الحشوية والمجسمة (٥) والممثلة ... وقد شاركهم ابن رشد في هذا الافتراء فرم أن اثبات الأشعرية للصفات يلزم منه التجسيم ويلزم منه مماثلة النصارى في كفرهم وفي هذا المعنى يقول :

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ .

(٢) المصدر نفسه نفس الصفحة .

(٣) تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ص ٥٧٨ .

(٤) راجع : الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٥) راجع : المصدر نفسه ، ص ٥٢٧ ، ص ٢٣٢ .

"... وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه ، فالله كشيء سرة . وهذا قول النصارى : الذين زعموا أن الآقائيم ثلاثة : آقائيم الوجود والحياة والعلم . وقد قال تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) (١) . وإن قالوا : أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائـم بذاته فقد أوجبوا . أن يكون جوهرًا وعرضًا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .." (٢) .

هذا . وقد حاول نفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة أن يتهموا من أثبت الصفات بمضاهاة النصارى في شركهم وكفرهم كل ذلك تبريرا لبدمتهم الشنيعة وتدلبيسا على من لم يعرف حقيقة بدمتهم . وقد دفع ابن تيمية هذا الافتراء من مثبته الصفات وبين أنه بهتان عظيم وإفك مبین . وذلك لأن مثبته الصفات لم يشبهوا آلهة غير الله تعبد : كما فعل النصارى بعيسى . ولا أثبتوا موجودات قديمة منقطعة كما فعلت النصارى حين قالوا : الأب جوهر إله ، والإبن جوهر إله ، وروح القدس جوهر إله (٣) ؛ بل إن مثبته الصفات أثبتوا لله صفات الكمال القائمة به : كالحياة ، والعلم والقدرة ،

وعلى هذا فإن قول ابن رشد : إن الأشعرية حواسن مثبته الصفات - يضاهاون بإثباتهم الصفات زائدة على الذات النصارى في شركهم - ليس بصواب ؛ لأن هذه المعاني ليست خارجة من معنى إسم " الله " عند مثبته الصفات . وإذا قالوا : البصفات زائدة على الذات : فمرادهم بذلك أنها زائدة على الذات المجردة من الصفات : التي يدهي وجودها نفاة الصفات

(١) سورة المائدة . آية (٧٣) .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ .

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٦ .

ولا يريدون بذلك أنها زائدة على الذات المتمتعة بالصفات . واسم الله يتناول الذات المتمتعة بالصفات ليس هو اسما للذات المجردة حتى يقال للمثبتة إنهم أثبتوا قدماء مع الله . وكيف وهم لا يجوزون أن يقال الصفة غير الموصوف فكيف يقولون هي مع الله (١) .

ويقرر ابن تيمية أنه ليس هناك أدنى طية بين قول النصارى وقول مشبهة الصفات لأن الفرق بين المذهبين عظيم جدا ، والسبب في ذلك هو : "... أن النصارى أثبتوا ثلاثة آقانيم ، قالوا : إنها ثلاثة جواهر يجمعها جوهر واحد . وإن كان واحدا له يخلق ويرزق . والمتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة والعلم ، وهو : الابن . وهذا القول متناقض في نفسه : فإن المتحد :

- إن كان صفة ، فالصفة لا تخلق ولا ترزق وهي - أيضا - لاتفارق الموصوف .
- وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد ، وهو الأب فيكون المسيح هو الأب وليس هذا قولهم . أين هذا ممن يقول الإله واحد وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلى ، ولا يخلق غيره ولا يعبد سواه "... (٢) .

وينتهي ابن تيمية من ذلك - كله - إلى أن المذهبين مختلفين اختلافا بعيدا ، لأنه إذا : " .. قال القائل : عبدت الله ، ودعوت الله ، فإنما دعا وعبد إلها واحدا وهو ذات متمتعة بصفات الكمال لم يعبد ذاتا لأحياة لها ولا علم ولا قدرة ، ولا عبد ثلاثة آلهة ، ولا ثلاثة جواهر ؛ بل نفس اسم الله يتضمن ذاته المقدسة المتمتعة بصفاته - سبحانه - وليس صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولا زائدة على مسمى اسمه ؛ بل إذا قدر ذات مجردة من الصفات فالصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في الذهب من المجردة من الصفات ليست الصفات زائدة على الذات المتمتعة بالصفات

(١) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ص ٢٣٧ .

فإن تلك لوجودها إلا بصفاتها فتقديرها — مجردة عن صفاتها تقدير —
ممتنع ... (١) .

وهكذا يرى ابن رشد أن قول الأشعرية : "بأن الصفات رائدة على
الذات" بدعة شنيعة تفضي إلى كفر النصارى وكذلك تصريح المعتزلة
للجمهور بأن "الذات والصفات شيء واحد" تعليم بعيد من أفهام الجمهور
وهو خارج عن طاقة عقولهم فلا تطبق فهمه وبالتالي فالتمسح بهم به بدعة ،
وهو يفضي بهم إلى الشك والخلال . وهنا يقرر ابن رشد أنه يجب على الجمهور
ويدخل ضمنهم علماء الكلام — أن يعترفوا بوجود هذه الصفات دون البحث
في كونها هي الذات . أم رائدة عليها ؛ لأن الشرع لم يتعرض لهذه المسألة
فالبحت فيها : " ... بعيد من مقصد الشرع . وإذا كان هذا هكذا فإذا الذي
ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط
وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ، فإنه ليس يمكن
أن يحمل عند الجمهور في هذا يقيناً أملاً . وأمني هنا بالجمهور كل من لم
يعن بالصنائع البرهانية وسواء كان حطت له صنعة الكلام أو لم تحمل له .
فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى
مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لبرهانية وليس في قوة صناعة
الجدل الوقوف على الحق في هذا ... (٢) .

ومما سبق يتضح لنا أن ابن رشد يصرح ببطلان مذهب الأشعرية ويزعم أنه
يفضي إلى كفر النصارى في حين نجده يمس مذهب المعتزلة برفق وينقدهم
نقدًا رقيقاً ؛ لأنه يميل إلى مذهبهم في الواقع وهو من مذهب الذي يعتقده
في حقيقة الأمر ؛ ولكنه يوجب كتمان هذا الرأي عن الجمهور ولهذا يلزم
المعتزلة فقط على التصريح بهذا المذهب للجمهور .

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ص ٢٠٧ .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٧ .

وليس هناك أدنى شك في أن ابن رشد يقول بعينية الصفات ويذهب إلى التسوية بينها وبين الذات، وينكر زيادة الصفات على الذات وأن الصفات والذات شيء واحد . وقد تعرضت لذلك فيما سبق (١) . وأريد هنا أن أذكر النصوص التي تشهد بنسبة هذا الرأي لابن رشد وتؤكد لنا أنه يعتقده ويعتقه، ورد الإمام ابن تيمية على هذه البدعة الشنيعة سواء كان مصدرها ابن رشد أم غيره . والأدلة التي تشهد بذلك هي :

- أولاً :

يصرح ابن رشد بنقد الأشعرية في قولهم : إن الصفات راضدة على الذات وقد بذل قصارى جهده في أن يوجد صلة بين مذهب الأشعرية - ويدخل ضمنهم سائر مشبهة الصفات - وبين مذهب النصارى ؛ بل يزعم أن إثبات الصفات راضدة على الذات كفر وبه كفر النصارى (٢) . وهذا القول - في حد ذاته - دليل قاطع على أنه يعتنق مذهب المعتزلة وأن الذات والصفات - عنده - شيء واحد .

الرد عليه :

إذا رجعنا إلى ابن تيمية نجد أنه يرى أنه ليس هناك أدنى صلة بين قول الأشعرية في زيادة الصفات على الذات وبين قول النصارى . وأن القول بإثبات الصفات راضدة على الذات المجردة لا يلزم منه مشاركة النصارى في قولهم بالتثليث - كما يزعم ابن رشد وسائر الفلاحفة والمعتزلة .

وإذا كان ابن رشد يزعم أن قول المشبهة للصفات يلزم منه مشاهة النصارى في شركهم وكفرهم ولهذا فرّ من هذا الوهم إلى القول : " بأن الصفات هي الذات " مشاركاً بذلك المعتزلة والفلاسفة في بدعتهم - فإن

(١) راجع : ص ٦٧٨ - ٦٨٥ من هذه الرسالة .

(٢) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ ، وتهافت التهاافت

لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٤٧٩ ، ص ٥٧٨ ، ٥٧٩ - تحقيق د . سليمان دنيا .

ابن تيمية يرى أن العكس هو الصحيح .

وهنا يبين ابن تيمية أن القول بعينية الصفات ، وإنكار زيادتها —
على الذات المجردة قول يفضي إلى مذهب النصارى .

وقد حط ابن تيمية بدعة الفلاسفة والمعتزلة تحليلاً رائعاً —
وخرج من ذلك بنتيجة باهرة ، تقطع دابر نفثة الصفات من المعتزلة —
والفلاسفة وتبتهتهم ، حيث قرر — رحمه الله — أن من جعل الصفات هي —
عين الذات وقال : الحياة هي الحي ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي —
القادر ، ففلاله يبين .

وكذلك من قال : عالم بذاته لا يعلم وجعل كونه حياً ، هو كونه
عالمًا ، وكونه عالمًا هو كونه قادراً فقد خالف ما جاءت به الرسل ،
واتفقت عليه الملل وكان ضلاله أشد من ضلال النصارى الذين قالوا :
هو واحد بالذات ثلاثة بالأقنوم ، وكذلك قالوا : إن أقنوم الكلمة هو
المتحد بالمسيح .

وبهذا نجد أن الإمام ابن تيمية يلزم نفثة الصفات بنفسها للزامات
التي يحاولون أن يلزموا بها أهل الاثبات . فإذا كان ابن رشد والمعتزلة
— من قبله — يزعمون أن إثبات الصفات رائدة على الذات يلزم منه مشاركة
النصارى في كفرهم وتثليثهم فإن ابن تيمية يرى أن العكس هو الصحيح
وأن من قال : إن الصفات هي عين الذات وأن الصفات — والذات شيء واحد —
فهو بمشاركة النصارى في قولهم بالاتحاد أجدر وأولى ، وتناقضه أشد
من تناقضهم وأدهى ، وفي هذا المصنى يقول :

" . . . وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حي عليم قدير ومن المعلوم أن من
جعل كونه حياً هو كونه عالمًا وكونه عالمًا هو كونه قادرًا فهو
من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسة ، وكذلك من جعل الحياة هي الحي والعلم

هو العالم ، والقدرة هي القادر ، فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولا هي نفس الموصوف ... ، ... فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها أو كل معنى هو المعنى الآخر ، كان من أعظم النسياس جهلا وكذبا وسفطة وكان أجهل من النصارى الذين يقولون: أحد بالذات ثلاثة بأقنوم ويقولون مع ذلك إن أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره وأنه إله حق من إله حق ، فإنهم جعلوا الأقنوم هو الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة كان المسيح هو الأب وإن جلوه صفة لم يكن المسيح إلهها فإن الصفة لا تخلق ولا ترزق ولا تفارق الموصوف فالنصارى متناقضون في التوحيد حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة أو المتحد هو الذات . وهؤلاء أمظم تناقضا منهم وقولهم في التوحيد شر من أقوال النصارى ... (١) .

والحق أن دعوى ابن رشد " بأن إثبات الأشعية للصفات " يلزم منه مشاركة النصارى في كفرهم دعوى باطلة . وليس بين عقيدة النصارى وبين مذهب مثبتة الصفات أدنى حلة ، لأن الحياة والكلام عند المثبتة صفتان لذاته ، وليستا في حكم الذات ، ولا يقع عليهما اسم الله فإن الله هو الموصوف بهما ولا يصح إضافة شيء من أفعال الربوبية إليهما لأن الحياة والكلام والعلم لا تخلق ولا ترزق ولا تحي ولا تميت وإنما يفعل ذلك الحي المتكلم العليم وهو الله الموصوف بهما .

وقول النصارى بعيد كل البعد من هذا لأنهم جعلوا روح القدس والإبن أقنومين يتناولهما اسم الله .

وأفعال الربوبية منسوبة إلى مجموع الأب والإبن وروح القدس .

يقول ابن تيمية مبينا مدى الاختلاف بين قول مثبتة الصفات والنصارى:

" فإن النصارى يقولون : الأب ، والإبن ، وروح القدس إله واحد ، وأن الكلمة

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٧ - ١٢٨ تحقيق د. محمد رشاد سالم .

التي هي اللاهوت تحرعت التساوت ، وهو عندهم إله يخلق ويرزق . ولهذا كانوا يقولون : إن الله هو المسيح بن مريم . ويقولون المسيح ابن الله ، ولهذا كانوا متناقضين . فإن الذي تدركه المسيح إن كان هو الإله الجامع للأقانييم فهو الأب نفسه ، وإن كان هو صفة من صفاته فالصفة لا تخلق ولا ترزق وليست إلهها والمسيح عندهم إله ، ولو قال النصارى إن كلام الله في صدر المسيح كما هو في صدر سائر الأنبياء والمؤمنين لم يكن في قولهم ما ينكر . . . " (١)

ثانياً (٢)

يرى ابن رشد أن إثبات الصفات زائدة على الذات يلزم منه التركيب وهذه الشبهة هي بعينها شبهة المعتزلة (٢) التي أفضت بهم إلى نفي الصفات فالمعتزلة كثيراً ما رددت هذه الشبهة واستندت عليها . وبعد هذا القول - مباشرة - صرح ابن رشد بأن مذهب المعتزلة في الصفات وجعلها هي الذات - أقرب إلى الحق من مذهب الأشعرية ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

"... إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ، ذات حياة ، وعلم وقدر وإرادة ، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق - إلا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم .

وما كان بهذه الصفة ، فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو يحتاج إلى مركب وبالجمل : فكما أن لكل مفعول فاعلاً كذلك لكل مركب مركباً فاعلاً لأن التركيب شرط في وجود المركب ولذلك كانت المعتزلة فيوضحهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لازائدة

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٢ ، ص ٢٩٢-٢٩٣ .

(٢) الدليل الثاني على أن ابن رشد يوافق المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد وينكر زيادة الصفات على الذات .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٩٥ وما بعدها .

عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من
الموجودات ، مثل : كون الشيء موجودا ، وواحدا ، وأزليا وغير ذلك
- أقرب إلى الحق من الأشعرية ، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب
من مذهب المعتزلة ... " (١)

- الرد عليه :

هذا الكلام الذي أورده ابن رشد - هنا - كلام باطل والأدلة التي
استدل بها ابن رشد على نفي الصفات وإنكار زيادتها على الذات لا تخرج
من تلك الشبهة التي ردها نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وابطال
قوله - في هذا المقام - يستلزم الرد عليه في أمرين :
أ - ابطال زعمه أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب .
ب - ابطال زعمه أن مذهب المعتزلة - وقولهم إن الصفات والذات شيء
واحد أقرب إلى الحق من مذهب الأشعرية .

وقد تمضى ابن تيمية لكل من خالف عقيدة أهل السنة والجماعة وحفلت
مؤلفاته - رحمه الله - بالرد على كل شبهة من شبه الجهمية والمعتزلة وسائر
أسماف المبتدعة فنجد - رحمه الله - يمدنا بهذا النص الذي يبين فيسه
فساد قول من زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب . مبينا أن ملاحدة
الفلاسفة بالفوا في نفي الصفات بحجة أن إثباتها يسلزم التجسيم والتركيب
مما يستحيل في حق الخالق - سبحانه - فيجب نفيه منه لأن المركب مفتقر
إلى جزئه وجزؤه غيره وواجب الوجود لا يكون مفتقرا إلى غيره .

وهذه الشبهة اعتمد عليها ابن سينا والفلاسفة والمعتزلة ... وبنوا
عليها النفي والتعطيل ثم يبين ابن تيمية أن لفظ " التركيب " لفظ مجمل
يحتمل معان متعددة تختلف بحسب الاصطلاحات فيقال :

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج٢ ، ص ٢٧١-٢٧٢ .

المركَّب لما: رَكَّبَه غيره كما قال تعالى: " في أي صورة ما شاء رَكَّبَك " وهذا هو مفهوم المركَّب في اللغة .

وقد يقال: المركَّب : لما كان متفرقا فجمع . كجمع الأغذية والأنوية المركَّبة .

وقد يقال: المركَّب لما: يمكن تفريق بعضه عن بعض أعضاء الإنسان . وعلى هذا فالتركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة العرب هو تركيب الموجود من أجزائه التي يتميز بعضها عن بعض وهو تركيب الجسم من أجزائه كتركيب الإنسان من أعضائه وأخلطه وتركيب الثوب من أجزائه .

وأما ما يذكره " المنطقيون " من تركيب الأنواع من الجنس والفصل: كتركيب الإنسان من حيوان ، وناطق ، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات إلذاتي : تتركب منه الحقائق : وهو الجنس والفصل وإلعرضي: وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المولفة من المشترك والمميز .

فيقال هذا التركيب أمر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج لأن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات مميزة بعضها: حيوانية وبعضها ناطقية وبعضها فاعكية وبعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك فيه معنى ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر فيقول فيه معنى مشترك . ويدرك فيه معنى مختلما ثم يجمع بين المعنيين فيقول هو مؤلف منهما فلم يدرك أن أحدهما فيه متميز عن الآخر منفصل عنه . فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب الجسد من أعضائه وأخلطه .

وعلى هذا فإن إثبات الصفات لله - سبحانه - لا يستلزم التركيب وليس إثبات الصفات زائدة على الذات وهو التركيب المعروف من لغة بني آدم وهو تركيب الشيء من أجزائه بل إن من قال: من أهل الإثبات: إن له صفات زائدة على ذاته فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبتته المثبت من الذات

حيث أقر بذات ، ولم يقر بصفاتهما ، وإلا في الخارج ليس هناك ذات منفصلة عن صفات حتى يقال : إن الصفات رائدة عليها . وصفات الله لازمة لذاته - تعالى - فيقتنع زوال صفات الكمال عنه ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية : كالتفرق والتجزؤ ... ونحوه فإنه - سبحانه - الأحد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد (١) .

وفي الختام يجيب ابن تيمية القائلين بأن إثبات الصفات يستلزم التركيب بجوابين :

- الأول : أننا لا نسلم أن إثبات الصفات رائدة على الذات يستلزم التركيب من أجزائه بحال وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يمح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزائه له ولا أبعاضا يتميز بعضها عن بعضها أو تتميز عنه حتى يمح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة فثبوت التركيب ونفيه فرع وتصوره هنا منتف .

الثاني : أنه لو فرضنا جدلا أن إثبات الصفات يسمى تركيبا فليس هذا مستلزما للإمكان ولا للحدوث وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه ممتنع أن يكون الرب فقيرا إلى خلقه ؛ بل هو الغني من العالمين وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته وأنه أحد صمد غني بنفسه ليس ثبوته وغناه مستفادا من غيره وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقا صمدا قيوما فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه ، أو محتاج إلى نفسه ؛ لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه فالقول في " صفاته " التي هي داخلية في مسمى نفسه هو القول في نفسه (٢) .

ب وكذلك رد ابن تيمية على ما رعه " ابن رشد من أن قول المعتزلة " بأن الصفات والذات شيء واحد " أقرب إلى الحق من قول الأشعرية مبيّنا أن القرآن الكريم ، والسنة النبوية (٣) قد دلت على إثبات الصفات

(١) راجع : الصمدية ، لابن تيمية ج ١ ص ١٠٤-١٠٩ .

(٢) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج ٦ ص ٣٤٥-٣٤٨ .

(٣) راجع : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٢٣٠-٢٣١ .

لله سبحانه وتعالى فهو متمف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه وهو سبحانه ينزل ويحيي ويأتي وهذه الصفات الاختيارية متعلقة بمشيئته وإرادته يفعلها متى شاء وإذا شاء .

وهو سبحانه حي بحياة ، عليم بعلم ،قدير بقدره ... وهذه الصفات زائدة على الذات المجردة التي يدعي وجودها المعتزلة ويقولون إنه حي بذاته عليم بذاته أو أن حياته وعلمه عين ذاته وهذا القول قول سفساطي وهو يفتي إلى إنكار الصفات لأنه ليس في الواقع ذات مجردة عن الصفات . وهذه الذات المجردة لا وجود لها إلا في الذهن والذهن يفرض المحال ويتخيله . ونفاة الصفات يدعون وجود ذات - في الواقع - مجردة عن صفاتها وهذا باطل؛ لأن الذات إنما توجد بصفاتها وصفات الله - اللازمة له - كلها نفسية وهي داخلية في مسمى أسمائه وهي لازمة لذاته - سبحانه - لا تنفك عنها ولا يمكن وجوده بدونها " ... وإذا قيل: هو عالم بعلم قادر بقدرة فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة بل لا يمكن أن تكون إلا عالمة قادرة وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة ... " (١) .

وينقها بن تيمية كلام ابن رشد في الأشعرية مبينا - رحمه الله - أن الأشعرية إذا قالوا إن تلك الصفات صفات معنوية وأنها زائدة على الذات كان مرادهم بهذا القول إبطال قول الفلاسفة والمعتزلة أنه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة أو أن ذاته علم وقدره .

ويوضح ابن تيمية أن الأشعرية يشاركون أهل السنة في هذا المعنى فالمثبتة إذا قالوا: الصفات زائدة على الذات " لا يريدون بهذا القول

(١) راجع: در تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١٠، ص ٢٢١.

أن في الواقع ذاتا مجردة عن الصفات والصفات زائدة عليها، بل مرانهم بذلك إثبات الصفات زائدة على الذات المجردة عن صفاتها: التي يدعي وجودها المعتزلة والفلاسفة (١) .

يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى:

" ... والأشعرية هم في إثبات هذه الصفات (٢) مع سائر أهل السنة والجماعة لم ينزعهم في إثبات الصفات إلا من هو - عند السلف والأئمة - من أعظم الناس ضلالا: كالجهمية والمعتزلة. وإذا قالوا هو عالم بالعلم، وقادر بالقدرة لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتا منفصلة عنه صار به عالما قادرا كما يظنه بعض الفالطين عليهم فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بني آدم فيما نعلم. (٣)

وفي الختام يقرر ابن تيمية أن تفصيل ابن رشد للمعتزلة على الأشعرية وزعمه أنهم - في باب الصفات أقرب إلى الحق من الأشعرية دعوى باطلة. والعقل الصحيح يقضي بأن قول المعتزلة: أن العلم هو العالم وأن نفس الصفات هي نفس الذات مكابرة وسفطة وجدد للعلم الضروري. وليس عند المعتزلة ولا الفلاسفة برهان على ذلك، بل غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم شبه عقلية وأوهام ذهنية يتخبطون في ظلمات بعضها فوق بعض ومن راغ عن المواب وتاه لم يبال الله به في أي واد هلك. يقول ابن تيمية (٤): " وما أحق هؤلاء بدخولهم في قوله

(١) راجع: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) من البديهي أن ابن تيمية يقصد بتلك الصفات: الصفات السبع: وهي التي تسميها الأشعرية صفات المعاني وأما بقية الصفات التي أشبتها الله لنفسه في كتابه ووصفه بها رسوله وهي الصفات الخيرية والأنفسال الاختيارية: كالعلو والصورة واليد والساق والأصابع والعين والأفعال الاختيارية: كالنزول والإتيان والمجيء والسخط والرضى فالأشعرية تؤولها وتنفي اتصالها بالله بها حقيقة، فمخالفتهم لأهل السنة فيها واضحة للعيان.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٢٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٨.

تعالى : (والذين كذبوا بآيتنا صم وبكم في الظلمات من يشاء الله يظله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم) (١) . ويقول تعالى : (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أسماع لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الفاعلون) (٢) .

ثالثا :

ومما يدل على أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد أنه تعقب الغزالي (٣) : الذي نقد الفلاسفة بسبب قولهم : "إن علمه عين ذاته قاجاب ابن رشد على اعتراض الغزالي بقوله : " . . . كلام في غاية الركاسة والمتكلم به أحق الناس بالخزي والافتضاح فإن هذا إلزام أن يكون : الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل ، لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما : كما سلف ، إذ كان المحل هو السبب في تغير العلم والذات . ولما كان الإنسان إنمّا كان إنسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته - لا بذاته ، وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وأن يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الإنسان . . . " (٤) .

وهذا النص - أيضا - من النصوص التي تدل على أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة على أن الذات والصفات شيء واحد وينكر زيادتها على الذات .

-
- (١) سورة الأنعام ، آية (٣٩) .
 (٢) سورة الأعراف ، آية (١٧٩) .
 (٣) راجع : اعتراض الغزالي على الفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ص ١٨٢ تحقيق د. سليمان دنيا .
 (٤) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٦٠-٥٦١ ، تحقيق د. سليمان دنيا (ط. الثالثة) .

الرد عليه :

يقرر ابن تيمية أن القرآن الكريم بين لقائك التوحيد —
الحق : الذي نزلت به الكتب وأرسلت به الرسل خلافا لما يعتقده الفلاسفة
كأين سينا وغيره من الفلاسفة الذين يزعمون أن القرآن لم يفعل الأمر
في هذه الصفات (١) هؤلاء ظنوا أن تعطيلهم هو التوحيد وأن الباري لا علم
له ، ولا قدرة ، ولا صفات .

وبين ابن تيمية أن القرآن أخبر عن صفات الله وأسمائه بما لا يكاد
يعد من آياته ويحل ابن تيمية النزاع فيقول القائل: " هل هو عالم بالذات
أو عالم بعلم " مبينا أنه :

— إن كان " ... يظن أن الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها
مجردة عن العلم والقدرة : كما يقوله النفاة ، فهو كلام ضال متناقض
فإن إثبات عالم بعلم وقادر بالقدرة ، وحي بالحياء ، وسميع بلا سمع ، وبصير
بلا بصر ، مما يعلم فساده بالضرورة عقلا وسمعا .

وهذا بمنزلة : متكلم بلا كلام ومريد بلا إرادة ، ومتحرك بلا حركة ...
... فإن لم يكن هذا باطلا في بدائه العقول عقلا وسمعا ، لم يكن لنا طريق
إلى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر
الأمر إلى السفسطة في العقلية والقرمطة في السمعية .

— وإن كان معنوقوله : " هل هو عالم بالذات أو بعلم ؟ " أن هنا ذاتا
مجردة موجودة بدون العلم وأن العلم راقد عليها ، فهذا تصور فاسد ،
فإن الذات المجردة من العلم اللازم لها إنما تقدر في الأذهان لتحقيق لها
في الأعيان ... " (٢) .

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ومناهج

الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٦٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

رابعاً :

اتضح لنا من خلال عرض الأدلة السابقة - أن ابن رشد يذهب إلى التسوية بين الذات والصفات ، وليس هناك أدنى شك في أنه يقول : بأن المفردات هي عين الذات : فالعالم والعلم عنده شيء واحد ، وهذا هو مذهب المعتزلة فقد مهد بها هذه البدعة عندهم من قبل ، والقول هو القول ، والشبهة التي تأستملها تلك البدعة - هي الشبهة : بل إن ابن رشد كان أسوأ حالاً من المعتزلة وأعمق في باب التعطيل منهم ؛ لأن المعتزلة (١) تقول : هو عالم بذاته - لا يعلم وحى بذاته - لا حياة . ومنهم من قال : عالم بعلم هو ذاته ، حي بحياة هي ذاته (٢) . ومع ذلك فإن المعتزلة ترى أن الذات والصفات شيء واحد ولكنها ترى أن المفهوم من الحياة يختلف عن المفهوم من العلم . . .

وأما ابن رشد فقد أوغل في هذه البدعة الشنيعة بل لافق - أعني بدعة التسوية بين الذات والصفات وإنكار زيادة الصفات على الذات - لأنه جعل المفهوم من تلك الصفات واحداً ، وفي هذا المعنى يقول :

"... وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً فليس ممتمناً ؛ بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيهما وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوقة ، أو متوهم ، بأنحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر وجوده ، مثل : كون الشيء موجوداً واحداً ، وممكناً ، وواجباً ، فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يمد عنه شيء غيره سمي قساراً وفاعلاً ."

-
- (١) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٥٥ .
(٢) والفرق بين القولين : أن الأول نفي للصفة أصلاً ، والثاني : إثبات ذات هي بعينها صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات .

وإذا اعتبر من جهة تخصيصية أحد الفعلين المتقابلين سمي مريداً،

وإذا اعتبر من جهة ادراكه لمفعوله سمي عالماً، وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمي حياً؛ إذ كان الحي المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاته — وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية —، وموجودة بالفعل " (١) .

الرد عليه :

يرى الإمام ابن تيمية أن تناقض هذه الأقوال وبطلانها معلوم بالضرورة، وأن العقل الصحيح يدرك الفرق بين المفهوم من العلم ، والمفهوم من القدرة ، والمفهوم من الذات . وأنها حقائق متنوعة فدعوى ابن رشد والمعتزلة أن الصفات هي الذات قول معلوم الفساد بالضرورة وفي هذا المعنى يقول: " ... ومعلوم بمريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه :

- أحدها: أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والابداع ... ونحو ذلك، معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة فإن جعلتها الحقيقة هي تلك ، كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة ... " (٢) .

وكذلك يبين ابن تيمية فساد مذهب القائلين : بأن الصفات هي الذات كما بنى رشد وسائر الفلاسفة والمعتزلة الذين بالغوا - في التنزيه - على حد زعمهم - حتى وقعوا في التعطيل وإثبات ذات مجردة عن الصفات وقد بين

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ٢ ، ص ٤٩٦-٤٩٨ ، تحقيق د. سليمان دنيا .

(٢) رد تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ١ ، ص ٢٨٥ .

ابن تيمية فساد هذا المذهب ويطلانه : مبينا أن الصفة ليست هي الموصوف ، والذات ليست هي الصفات لأن الذات قائمة بنفسها ، وإنما تقوم بالذات فمن جعل الصفات هي الذات فخلاله بين وفي هذا المعنى يقول :

" ... الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والجسم ليس هو العرض والموصوف ليس هو الصفة والذات ليست هي النوع ، فمن قال : "إن العالم هو العلم ، والعلم هو العالم " فخلاله بين . وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم . فمن قال : "إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم " فخلاله بين - أيضا - ... والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر ، كان قد أتى من السفطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفطة في العقليات والقرمطة في السمعيات" (١) .

أريد أن أنتهي من هذا كله - إلى أن ابن رشد لم يطمئن في مسألة زيادة الصفات على الذات إلى قول واحد ، ولم يشبت على رأي معين يلتزم به ، ويستقر عليه في كتبه كلها ، بل تناقض واضطرب والسبب في ذلك أنه تارة يرى أن البحث في زيادة الصفات على الذات ، أو عدم زيادتها بدمية ، لم يرد بها الشرع ، وأنه يجب كفاف الجمهور وزجرهم عن البحث في ذلك وبالتالي فإنه يجب على الجمهور الإيمان بتلك الصفات ، دون الخوض فيها . وأن المتكلمين وقعوا في المحدور عندما علموا العامة ما لا يطبقون فهمه ، وأن المعتزلة أخطأت التمريح برأيها للجمهور ، ففلا عن أن أدلتهم على ذلك السراي لاتعدو أن تكون شبيها تغفي إلى الشك والحيرة .

وأن الذين عندهم أدلة يقينية على أن الصفات هي الذات هم الفلاسفة وهنا يقرر ابن رشد أن القول بأن الصفات هي الذات هو الحق ، فهو يتفسق

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج١ ، ص ٢٨٥-٢٨٦ وراجع درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٢ ص ٤٢٧ .

ومن خلال هذين التضمنين يمكننا أن نستنتج تناقض ابن رشد واضطرابه —
- أو على الأقل - عدم اطمئنانه لصحة مذهب المعتزلة في قولهم : " بأن
الذات والمفاتي شي واحد " ففلا من أنه قد سبق وأن بين أن جـ —
المعتزلة " الذات والمفاتي شي واحد " تعليم لا يفهمه الجمهور ، ولا تطبيقه
مقولهم البشرية الكلية وهو مدعاة لتخيل الجمهور وحيرتهم في هذه
المسألة ولهذا أكد على أن التصريح بهذا المذهب للجمهور بدمه (١) .. هذا
من ناحية .

ومن ناحية أخرى ندرك - بيقين - أن ابن رشد وإن كان قد بحث مسألة
المفاتي بحثاً عقلياً إلا أنه يرجح ليؤكد من جديد أن للعقل حدوداً يقف
مندها ويعجز من إدراكها ومن ذلك مسألة زيادة المفاتي على الذات .

وحسبي في هذا المقام - وقد أوردت آراء ابن رشد المتعارضة —
في مسألة زيادة المفاتي على الذات ، أو عدم زيادتها - أنني أثبت عدم اطمئنانه
ابن رشد لحكم العقل في مسألة المفاتي وهذا الأمر كاف في كشف فساد مذهب
ابن رشد والمعتزلة في القول بأن المفاتي هي الذات ، بدليل أن ابن رشد
- نفسه - لم يثق به ولم يلتزم به في جميع كتبه . والله أعلم .

...

(١) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٦ .

ثانياً: رأي ابن تيمية في مسألة الصفات والذات :

اتضح لنا من العرض السابق نقد الإمام ابن تيمية لبدعة التسوية بين الذات والصفات التي قال بها الفلاسفة والمعتزلة وشاركهم في ذلك ابن رشد : حيث زعم أن الذات والصفات شيء واحد، وأنكر زيادة الصفات على الذات وقد تصدى الإمام ابن تيمية لهذه البدعة وبين بطلانها وكشف زيفها وبين فساد الشبهة التي قامت عليها وأظهر مخالفتها للعقل والنقل (١) .

وبعد أن نقد هذه الشبهة ، شرع - رحمه الله - في تقرير مذهب السلف في هذه المسألة وبيان علاقة الصفات بالذات وتحقيق معنى زيادة الصفات على الذات ، وماذا يراد به عند أهل السنن والجماعة ، وتحرير القول في مغايرة الصفات للذات : بمعنى هل الصفات في الذات ؟ أم ليست غيرها ؟ أم لا هي هي ، ولا هي غيرها ؟

وقد تناول - رحمه الله - هذه المسألة من جميع أطرافها وحللها تحليلًا بارعًا مبينًا بآدي ذي بدء أمل نشأة هذه المشكلة وأنها حدثت بسبب الجهمية الذين ينفون أن يكون لله صفات تقوم بذاته ، وبسبب اعتناقهم لهذه البدعة أخذوا يشنعون على المثبتة ، ويقولون هؤلاء أثبتوا صفات رائدة على الذات " ... فيشعرون الناس أن هناك ذاتًا متميزة من الصفات ، وأن لها صفات متميزة عن الذات " (٢) . بل ذهبوا إلى أبعد من هذا ، حيث زعموا أن إثبات حياة ، وعلم ، وقدرة للباري يلزم منه أن تكون هذه آلهة لأن القدم أخص وصف الباري - عندهم - فزعموا أن إثبات حياة قديمة وعلم قديم

(١) راجع: در معارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦٨ ، و ج ٢ ،

ص ٤٢٧ و ٤٢٨ من المصدر نفسه .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .

وقدرة قديمة مع الذات الإلهية يلزم منه أن يشارك الذات في أخص وصفها،
فتتعدد القدماء وهو شرك . (١)

ومن الشبه التي أوردناها صفات الصفات من مبتدعة الجهمية تبريرها
لبدعتهم وتدليسا على الناس أنهم قالوا: لو أثبتنا الصفات للذات
بأقنيم النصارى (٢) .

وهذه الشبه قادت المعتزلة إلى إنكار الصفات، وجعل الذات هي الصفات،
أو جعل الصفات والذات شيئا واحدا أو اعتبار الصفات من المعاني السلبية
أو الأحوال التي لا موجودة ولا معدومة .

ومهما اختلفت تفسيرات المعتزلة لبدعتهم في الصفات فإن حقيقة
مذهبهم هو إثبات ذات مجردة عن الصفات . وقد ادعى نفاة الصفات وجود
ذات مجردة عن صفاتها في الواقع وزعموا أن ذلك ليس مستحيلا .

ومن هنا صار مناظرهم من أهل الإثبات يقول لهم: أنا أثبت الصفات
رائدة على ما اثبتموه من الذات المجردة . بمعنى: أنني لا اقتصر على مجرد
إثبات ذات بلا صفات . . . كل ذلك دفعا لبدعتهم وإبطالا لادعائهم: بوجود ذات -
مجردة عن الصفات في الواقع .

ويبين ابن تيمية أن من قال من أهل الإثبات أن الصفات رائدة على
الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها . والصفات
رائدة عليها متميزة عنها، قائمة بذاتها (٣)، بل الحق أن قول أهل
الإثبات أن الصفات رائدة على الذات بمعنى أنها رائدة على الذات المجردة
عن صفاتها وهي تلك الذات التي يدعي وجودها الجهمية .

(١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، ج ٢، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه - نفس الجزء ونفس الصفحة .

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٣، ص ٣٣٥.

فهؤلاء الجهمية لما زعموا أنه ذات مجردة عن الصفات قال لهم المثبتة :
 " بل الصفات رائدة على ما أثبتتموه من الذات . وأما في نفس الأمر فليس
 هناك ذات مجردة تكون الصفات رائدة عليها بل الرب - تعالى - هو الذات
 المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ، وصفات داخلية في مسمى أسمائه - سبحانه
 وتعالى ... " (١) .

وقد حرر ابن تيمية القول في مسألة : " زيادة الصفات على الذات "
 وفعل معاني هذه العبارة تفصيلا دقيقا . وبين ما تحتمله من معاني فخرج
 بالنتيجة التالية وهي :

- ١ - أن الصفات رائدة على الذات باعتبار : أنها رائدة على الذات المجردة
 التي يدعي الجهمية وجودها في الواقع .
- ب - أن الصفات ليست رائدة على الذات باعتبار أنها ليست رائدة على الذات
 الموجودة في نفس الأمر والتي لا تنفك (٢) من صفاتها بل الصفات
 داخلية في مفهومها .

ويرى ابن تيمية أنه يجب التنبيه إلى أن هناك فرقا بين قول القائل :
 " الصفات رائدة على الذات " وبين قوله : " الصفات رائدة على مسمى الله " .
 - فالتعبير الأول : جائز باعتبار ، وغير جائز باعتبار آخر .
 - : وإما التعبير الثاني : فلا يجوز أن يقال : " الصفات رائدة على مسمى الله "
 لأن اسم الله إذا أُطلق فإنه يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات
 الكمال . وليست صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولا رائدة على مسمى أسمائه .
 وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله : " ... واسم الرب - تعالى - إذا أطلق
 يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال فيمتنع وجود الذات مريكة
 عن صفات الكمال .

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٥٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٣٦ .

فاسم الله يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال ، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى ، بل هي داخلية في المسمى .

ولكنها زائدة على الذات المجردة التي تثبت بها نفاة الصفات . . . " (١) .

وقد أكد ابن تيمية هذا المعنى - في موضع آخر - بقوله :

" واسم " الله " إذا قيل : الحمد لله أو قيل بسم الله يتناول ذاته وصفاته لا يتناول ذاتها مجردة عن الصفات ، ولا صفات مجردة عن الذات . وقد نسمى أئمة السنة كأحمد وغيره - على أن صفاته داخلية في مسمى أسمائه . فلا يقال : إن علم الله وقدرته زائدة عليه .

لكن من أهل الإثبات من قال : إنها زائدة على الذات . وهذا إذا أريد به أنها زائدة عليها أثبتة أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح ، فإن أولئك قصرُوا في الإثبات فزادوا هذا عليهم ، وقال : الرب له صفات زائدة على ما علمتموه .

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال : إن الصفات زائدة عليها ، بل لا يمكن وجود الذات إلا بما تتميز ذاتا من الصفات ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تتميز صفات من الذات فتخيّل وجود أحدهما دون الآخر ثم زيادة الآخر عليه تخيّل باطل . . . " (٢) .

وكما أجاب ابن تيمية عن سؤال السائل : هل الصفات هي الذات أم زائدة عليها ؟ أجاب كذلك عن سؤال السائل " هل الصفات هي الذات أم غيرها ؟ " وقد حرر القول في لفظ " الغير " تحريراً دقيقاً .

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٥٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٠٦ .

وهنا يقرر ابن تيمية أن كلام الله وعلمه وقدرته وحياته ، وغيسر ذلك من صفاته لا يطلق عليه عند السلف والأئمة أنه الله ولا يطلق عليه بأنسه غير الله ؛ لأن لفظ الغير : لفظ مجمل مشترك يحتمل معاني متعددة : بعضها يدل على معنى صحيح ، فيقبل . وبعضها : يدل على معنى باطل فيرد ؛ ولهذا : امتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفياً أو إثباتاً ، لما في ذلك من الإجمال والتلبيس . . . (١) .

وكذلك يذكر ابن تيمية سببا آخر جعله يمنع إطلاق " لفظ الغير " دون تقييد وهو : أن الجهمية تنفاه الصفات يقولون إذا كانت صفة الله غيره ، فكل ما كان غير الله فهو مخلوق . فيتوصل المبتدع بذلك إلى أن يجعل علم الله وقدرته وكلامه ليس هو صفة قائمة به ؛ بل مخلوقة في غيره (٢) .

وهكذا يقرر ابن تيمية أن إطلاق هذا اللفظ على عوائده بدون تقييد يفضي إلى شر مستطير وبدعة عظيمة وهي بدعة خلق القرآن (٣) فضلا عن : " أن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق وجد كماله ما هو من أعظم الإلحاد ، وهو قول الجهمية الذين كفرهم السلف والأئمة تكفيرا مطلقا ، وإن كان الواحد المعين لا يكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها . . . " (٤)

وكذلك يذكر ابن تيمية سببا آخر للمنع من إطلاق القول : بأن الصفات غير الذات أو ليست غير الذات وهو أن هذا التعبير تعبیر مبتدع لم يرد الكتاب والسنة بأثباته أو نفيه ، ولم ينطق المرسلون (٥) بواجده من الأمرين .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ .

(٥) راجع : الجواب بالمصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

وإذا كان السمع لم يرد بأن : الصفات غير الذات ولم يرد بأن: الصفات ليست غير الذات فلا حجة فيه إذن لمن أطلق أحد الأمرين دون الآخر .

وهنا يرى ابن تيمية أن المرجع في حل النزاع إلى المعاني ■ إلى عبارات (١) ولهذا يرى ابن تيمية أنه يجب أن يبين السائل مراده وأن يفصل معنى الغير تفصيلا يتحرر به موضع النزاع . وبعد ذلك يقبل المعنى المحيـص . ويرد المعنى الفاسد .

- فإن أراد بقوله : " الصفات غير الذات " أنها مباينة له أو مفارقة لذاته أو منفصلة من الذات فهذا المعنى باطل مردود وصفات الله ليست غيره بهذا الاعتبار (٢) .

- وإن أراد بقوله : " الصفات غير الذات " : أن نفس الكلام والعلم والحياة والقدرة ليس هو المتكلم ، وليس العالم ، وليس الحي ، وليس القدير ، فهو معنى صحيح والصفات غير الذات بهذا الاعتبار (٣)

- وكذلك إن أراد بقوله : " الصفات غير الذات " : أن أحدهما ليس هو الآخر ، أو " .. أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر : كما نعلم أنه قادر ، قبل العلم بأنه عالم . ونعلم الذات قبل العلم بصفات (٤) . فهذا المعنى صحيح . والصفات غير الذات بهذا الاعتبار ؛ وذلك لأنه " ... قد علم بمريح العقل أنه لا بد من إثبات مكان هي أعيان بهذا التفسير وإلا فكونه قائما بنفسه ليس هو كونه عالما وكونه عالما ليس كونه حيا وكونه حيا ليس كونه قادرا . ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى وجعل الصفات - كلها - هي الموصوف فقد انتهى في السفسطة إلى النجاسة ... " (٥) .

-
- (١) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .
 (٢) راجع : اقتضا الصراط المستقيم لابن تيمية ج ٢ ص ٧٩١-٧٩٢ ، تحقيق
 د. ناصر عبد الكريم العقل ، والرد على المنطقيين لابن تيمية ، ص ٢٢٦ .
 ومجموع الفتاوى لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٣٥ .
 (٣) انظر الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .
 (٤) انظر : منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ج ١ ص ٢٤٦ .
 (٥) المصدر نفسه . نفس الجزء والمفحة .

وبين ابن تيمية أنه إذا سأل السائل عن هذه الصفات: هل هي الذات ؟
أو غيرها ؟

- فالجواب المرضي عند الأئمة : أنه لا يطلق القول بأنها هي الذات ولا بأنها
غيرها ولا ينفي الأمران: فيقال: لاهي هي ولاهي غيرها فيكون هذا القول الأخير
قسما ثالثا - كما يقوله طائفة من متكلمي الصفاتية (١) .

" ... والجواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة : أنه لا يطلق
لهذا ولا هذا لأن لفظ "الغير" فيه إجمال واشتراك :

- فنقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، أو مباينته له ، فلا تكون
الصفة اللازمة للموصوف غيرا له .

- وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فيكون غيرا له " (٢) .

وينتهي ابن تيمية من هذا كله إلى أن " ... الذي عليه سلف الأمة وأئمتها
إذا قيل لهم : علم الله وكلام الله ، هل هو غير الله ؟ أم لا ؟ .
- لم يطلقوا النفي ولا الإثبات ، فإنه إذا قيل لهم : "غيره" أوهم أنسه
مباين له .

- وإذا قال: ليس غيره أوهم أنه هو ، بل يستفعل السائل :

- فإن أراد بقوله غيره : أنه مباين له منفصل عنه ، فصفات الموصوف لا تكون مباينة
له منفصلة عنه وإن كان مخلوقا - فكيف بصفات الخالق !! .

- وإن أراد بالغير : أنها ليست هي هو ، فليست الصفة هي الموصوف ، فهي غير
بهذا الاعتبار " (٣) .

ويرى ابن تيمية أنه يجب التفريق بين قول القائل : " ... الصفات
غير الذات ... " وبين قوله " ... الصفات غير الله ... "

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

(٢) المصدر نفسه - نفس الجزء والمطبعة .

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٥٤ .

- فقول القائل: "الصفات غير الذات" جائز باعتبار: وممنوع

باعتبار: على ضوء التفصيل السابق ذكره .

- وأما قول القائل: "الصفات غير الله" فلا يجوز قطعاً . لأن مسمى اسم الله

يدخل فيه: صفاته، بخلاف مسمى: الذات . فإنه لا يدخل فيه الصفات، واسم الله

يتناول الذات المتمتعة بصفاتها، وهو متضمن لصفاته اللازمة لذاته: فليس

اسم الله متناولاً لذات مجردة عن الصفات أصلاً، ولا متناولاً لصفات مجردة عن

الذات وإنما الذهن يقتر ذلك تقديراً ويفرضه .

وبناء على هذا فإنه لا يجوز أن يقال: الصفات غير الله؛ لأن هذا التعبير

قديهم منه أن الصفات خارجة عن مسمى اسمه وهذا باطل .

وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله:

"... ولكن يجب الفرق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات، وبين أن يقال

إنها غير الله فإن اسم الله يتناول لذاته المتمتعة بصفاته .

فيذا قال قائل: دعوت الله وصبت الله فلم يدع ذاتاً مجردة ولا صفات

مجردة، بل دعا الذات المتمتعة بصفاتها، فاسمه - تعالى - يتناول ذلك فليست

صفاته خارجة عن مسمى اسمه ولا زائدة على ذلك - وإن قيل إنها زائدة على

الذات المجردة - ومن عن أنها زائدة على الذات المتمتعة بصفاتها التي تدخل

صفاتها في مسماه فقد غلط، ولكن الأذهان والألسنة تزلق في هذا الموضوع

كثيراً .

فيذا قيل: الصفات مغايرة للذات لم يكن في هذا من المحذور ما في قولنا:

إن صفات الله، غير الله، فإن اسم الله يتناول صفاته . ولهذا كان التفات

إذا نظروا أئمة المسلمين كما خاطبوا الإمام أحمد بن حنبل في محنته المشهورة

فقالوا له: " ماتقول في القرآن وكلام الله، أهو الله، أم غير الله؟"

عارضهم بالعلم . وقال لهم: " ماتقولون في علم الله، أهو الله أم غير الله؟" (١)

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح . لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

ويرى ابن تيمية أن صفات الله ليست غيره ولا يجوز أن يطلق على صفات الله إنها غيره لأن اسم الله متضمن لصفات كماله ، والدليل على أن صفات الله ليست غير الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " من حلف بغير الله فقد أشرك " (١)

وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله ونحو ذلك من صفاته فعلم من ذلك أن الحالف بصفات الله ليس حالفا بغير الله ولو كانت صفة الله يطلق عليها القول "بأنها غير الله" لكان الحلف بها حلفا بغير الله ، وهذا باطل ، بدليل أن الرسول حلف بصفات الله ، وحلفه بعزة الله دليل على أن صفات الله ليست غير الله . فصفات داخلية في معنى اسمه ، وعلمه لازم له ، وملزوم له وكلامه لازم له (٢) وملزوم له " ... فإذا قال القائل: عبادت الله وذكرته الله ونحو ذلك فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته فإذا قيل : إنها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن معنى اسمه وهذا باطل ."

ولهذا قد يقال : إنها غير الذات ولا يقال : إنها غير الله ؛ لأن لفظ "الذات" يشعر بمغايرته للصفة بخلاف اسم الله - تعالى - فإنه متضمن لصفات كماله وقولنا إنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات ولا صفات منفكة عن ذات ؛ بل ذلكممتنع لنفسه .

ومن قال من أهل الإثبات : إن له صفات زائدة على ذاته ، فحقيقة قوله أنها زائدة عليها أثبتته المثبت من الذات ، حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتهما ، وإلا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال : إن الصفات زائدة عليها ... " (٣)

-
- (١) سنن أبي داود ، (كتاب الإيمان والنذور باب في كراهية الحلف بالآباء) ج ٢ ص ٢٢٢ حديث رقم ٣٢٥١ .
 (٢) انظر: كتاب الصغدية لابن تيمية ج ١ ص ١٠٨ تحقيق د. محمد رشاد سالم (ط ١ الأولى) .
 (٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء ص ١٠٨ - ١٠٩ .

وهكذا يحرر ابن تيمية المسائل الاعتقادية تحريراً دقيقاً على ضوء ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة فيثبت لله ما أثبتته لنفسه وما أثبتته له رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وأما الاصطلاحات المحدثـة والألفاظ المجعـلة : التي توهم معاني فاسدة لاتليق بالله - تعالى - فإنه يمنع استعمالها فيما يتعلق بالله وصفاته لأنها ألفاظ محدثة مبتدعة مخالفة للكتاب والسنة ولأنه يلحق من إطلاقها على الباري - سبحانه - نقص يجب تنزيه الله عنه ، وفي هذا المعنى يقول : " ... وإذا كان اللفظ مجعلاً لم يجر إطلاقه على الوجه الذي يفهم المعنى الفاسد ... " (١) .

وأما إذا كان اللفظ مجعلاً مشتركاً : يحتمل الحق والباطل فإن الإمام ابن تيمية يرى أنه يجب الاستفصال والسؤال لتحديد المعنى المراد :

- فإن كان مراد المتكلم به : معنى صحيحاً موافقاً لما دل عليه الكتاب والسنة قبل .

- وإن كان مراد المتكلم به : معنى فاسداً مخالفاً لما دل عليه الكتاب والسنة رد ، ورفض ومنع استعماله في المطالب الإلهية . والله أعلم .

...

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ .

المبحث الثامن

في الصفات الخبرية

تمهيد :

ذكرت - فيما سبق - أن السلفيين (١) يقسمون صفات الله سبحانه -

إلى :

- صفات : سلبية و صفات ثبوتية .

والصفات الثبوتية تنقسم إلى :

- صفات ذاتية .

- صفات فعلية (٢) .

والصفات الذاتية : هي الصفات التي لا تنفك عنها الذات الإلهية فهي قائمة بذات الله - تعالى - ولازمة لها وهو - سبحانه - لم يزل ولا يزال متمصا بها وتلك الصفات مثل : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والعلم ، والحكمة ، والعزة ، والعظمة ... وهذه الصفات ثبتت لله سبحانه - بنصوص الكتاب والسنة ويمكن أن نستدل عليها بأدلة العقل .

ومن الصفات الذاتية الصفات الخبرية : كالوجه واليدين والعينين والأصابع والقدم ... وهذه الصفات دليل ثبوتها الشرع وحده ، ولا مجال للعقل فليس إثباتها ، بل يجب لإيمان بها إيمانا حقيقيا وإثباتها لله من غير تعطيل ، ولا تكليف ولا تشبيه ، ولا تمثيل ، ولا تفويض ، ولا تحريف ، ولا تأويل .

وأما الصفات الفعلية : فهي الصفات التي تتعلق بمشيئة الله واختياره - سبحانه - إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها ، كالخلق والرزق والإحياء ، والإماتة ، والكلام والتدبير وهذه الصفات ثبتت لله بنصوص الكتاب والسنة ، ويمكن أن نستدل عليها بالأدلة العقلية . ومنها الصفات الخبرية : كالاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا كل ليلة والمجيء والإتيان والضحك ، والرضى

(١) راجع : شرح العقيدة الواسطية ، للشيخ محمد خليل الهراس ، ص ١٠٥ ، وراجع

القواعد المثلث في صفات الله وأسمائه ٢ لحسن ، للشيخ محمد الصالح العثيمين ، ص ٢٥ ، (ط ١ الأولى) .

(٢) قد تكون الصفة ذاتية فعلية : فهي باعتبار ذاتية ، وباعتبار فعلية : كصفة الكلام .

والغضب وهذه الصفات ثبتت لله تعالى - بنصوص الشرع والامجال للعقل فيها ؛
بل يجب الإيمان بها كما وردت في الكتاب والسنة . ويجب إثباتها للـ
- سبحانه - من غير تعطيل ولا تحريف ولا تكليف ولا تفويض ولا تشبيه ولا تمثيل .

يقول ابن تيمية :

"... الصفات الاختيارية: وهي الأمور التي يتصف بها الرب - عز وجل -
فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته مثل: كلامه، وسمعه وبصره وإرادته ومحبتـه،
ورضاه ورحمته، وغضبه وسخطه ومثله: خلقه وإحسانه وعدله ومثلاستوائه
ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز
والسنة .

فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء
من هذه الصفات ولا غيرها .." (١) .

وقد حرف الجهمية الصفات الخبرية وأنكروا قيام الأفعال الاختيارية
بذات الله - تعالى - وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك مبينا أن: "نفـاة
الصفات منهم من ينفي الصفات مطلقا، ومنهم من ينفي الصفات الاختيارية،
" ومنهم من يثبت الصفات ويقول: لا يقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته فيقول:
إنه لا يتكلم بمشيئته وإختياره، ويقول: لا يرضى ويسخط ويحب ويبغض .." (٢) .

وعندما أنكر النفاة اتصاف الباري بتلك الصفات الخبرية: حرفوا معنى
اليد إلى القدرة، أو النعمة والوجه إلى الذات والإستواء إلى الاستيلاء والنزول
إلى نزول رحمته، وأنكروا علوه على خلقه وأنكروا قيام الأفعال الاختيارية
بذاته تعالى - كالمجيء والإتيان والنزول - والرضى والسخط، وقالوا لو قامت
به هذه الأفعال، لقامت به الحوادث، وما تقوم به الحوادث لا يخلو منها، وما
لم يخل من الحوادث فهو حادث (٣) مثلها - على حد زعمهم - .

(١) جامع الرسائل، لابن تيمية، المجموعة الأولى، ص ٢، تحقيق د. محمد رشاد
سالم .

(٢) المصدر نفسه، المجموعة الثانية، ص ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه، المجموعة الثانية، ص ٧ .

وتعد الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية من أعظم المسائل التي
اشتد فيها النزاع بين الأمة واحتدم النقاش فيها بين السلف وبين غيرهم
من الطوائف كالمعتزلة، والأشعرية والمشبهة .

وبعد هذا العرض - نريد أن نعرف رأي ابن رشد في الصفات
الخبرية : كالإستواء، واليدين، والوجه والأصابع، والساق، والقدم، والعين...
ومعرفة رأيه في الأفعال الاختيارية : كالنزول والمجيء والإتيان
والرضى والسخط ... فلننتقل إلى ذلك ومن الله نستمد العون والتوفيق .

...

المطلب الأول

رأي ابن رشد في الصفات الخبرية

ليس هناك أدنى شك في أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري بالصفات الخبرية كاليدنين والوجه والقدم والساق، والأصابع، وينكر أيضا : الإستواء والنزول، والمجيء والإتيان والظلمة... ونحوها من الصفات التي دلت عليها نعوص الكتاب والسنة .

ويرى ابن رشد أنه يجب على العلماء تأويل هذه النصوص وعدم حملها على ظاهرها وقد أُشْرِبَ ابن رشد في قلبه بدعة تأويل هذه الصفات وتمسك بها في التمسك بها والحرص عليها حتى بلغ به ذلك حدامن الغلو والإسراف، حيث صرح بأنه يجب على العلماء أهل البرهان - ويقصد بهم هنا الفلاسفة - تأويل هذه الصفات وأن حملها على ظاهرها كفر، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :
" ... وهنا - أيضا - ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ... ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول ... " (١) .

وبهذا يقع ابن رشد في بدعة تأويل الصفات الخبرية ويشارك المعتزلة والأشعرية وسائر أصناف المعطلة في تأويل النصوص الواردة بها وتحريف معانيها ولكن هناك فرق دقيق بين ابن رشد وبين المعتزلة والأشعرية : وهو التصریح بالتأويل . فبينما تصرح المعتزلة والأشعرية بتأويل تلك النصوص لجميع الناس نجد ابن رشد يسعى جاهدا في كتمان تلك التأويلات عن الجمهور، ويلوم المعتزلة والأشعرية على التمريح بتأويل تلك النصوص للجمهور وعامة الناس بل يذهب إلى أبعد من هذا مقررًا أنه يجب على من ليس من أهل البرهان - ويدخل فيهم علماء الكلام (٢) من المعتزلة والأشعرية - عدم تأويل تلك الصفات

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتمال : لابن رشد ، ص ٤٦ .

(٢) راجع مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٧ .

النصوص ووجوب حملها على ظاهرها لأن تأويلهم لها وإخراجها عن ظاهرها كفر في حقهم أو بدعة . وقد وضع هذا المعنى بقوله :

" ... وههنا - أيضا - ظهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر . وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول " (١) .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

" ... وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر ؛ لأنه يؤدي إلى الكفر . ولذلك (ما) نرى : أن من كان من الناس فرض الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ؛ لأنه يؤدي إلى الكفر . فمن أشاء له من أهل التأويل فقد دماه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر (٢) " وكذلك يرى ابن رشد أن هناك نصوص من الشرع " ... فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها ... (٣) . إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك ... " (٢) .

وكذلك يقول : " ... وأما الجمهور الذين لا يقدر على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا ... " (٤)

ويدعي ابن رشد أن الفلاسفة هم البرهانيون بالطبع والصناعة - أي صناعة الفلسفة - وهم أهل التأويل اليقيني ، وهم الذين يمنحهم ابن رشد الحق فسي

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتمالة ، لابن رشد ، ص ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥١ ، ٥٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

تأويل بعض النصوص، ولكن ليس لهم الحق - بتاتا - في التصريح بتأويلاتهم لعلماء الكلام الجدليين فضلا عن الجمهور وعامة الناس، وفي هذا المعنى يقول: " ... وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور - ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها - وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفنى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر.

والسبب في ذلك أن مقعونه إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر - إن كان في أصول الشريعة - فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية ... " (١).

وبهذا يقصر ابن رشد تأويل الصفات الخبرية ونحوها على شذمة قليلة تتلمذت على وثنية اليونان أولئك هم الفلاسفة ويرى أنه يجب عليهم كتمان ماتوصلوا إليه من تأويل وعدم التصريح به لغيرهم أصلا .

وبعد ذلك يقرر ابن رشد أن علماء الكلام من المعتزلة والأشعرية - ليسوا أهلا لتأويل نصوص الشرع بل حكمهم في ذلك حكم العامة : الذين يجب عليهم حمل تلك النصوص على ظاهرها ، وعدم تأويلها .

والسبب في ذلك: " ... أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر ، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه - بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان - بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية ، فإنها تجدد كثيرا من الضروريات : مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها في بعض

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد ، ص ٥٢-٥٣ .

وجود الأسباب الضرورية للمسببات ...» (١)

ويلوم ابن رشد المعتزلة والأشعرية لوما عنيفا على التعميح بتأويل النصوص لجميع الناس؛ لأنه بسبب تأويلاتهم الفاسدة وتوهمهم أن تلك التأويلات؛ " ... مما يجبان يصرح بها - في الشرع للجميع - نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا ، وبدع بعضهم بعضا ، وبخاثة الفاسدة منها . فأولست المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور . وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس - من قبل ذلك - في شنشان وتباهاض ، وحروب ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق ...» (٢) .

وما ذكره ابن رشد من أن تأويل النصوص الشرعية - أو تحريفها بمعنى أدق - كان سببا في فرقة المسلمين ، وتعدد نحلهم بحيث أصبحت تلك الفرق الضالة تحرف النصوص الشرعية لتتفق مع مذهبها وتؤيد معتقدها . وأن التأويل أفقد النصوص هيمنتها على النفوس وكان سببا في عدم الأخذ بها والعمل بمقتضاها امرا ونهيا وأن المسلمين بعد أن ؛ " ... استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا ...» (٣) كلام صحيح لا غبار عليه .

ولكن العجب أن يعود ابن رشد - بعد أن قرر ذلك كله - ليمنح شذمة من الفلاسفة تأويل النصوص الشرعية حسب أهوائهم ، وفلاتهم الفلسفية وكيف يمنحهم ابن رشد هذه الثقة ويدعى أن الحق في تأويل النصوص لهم وحدهم دون غيرهم ، وهم ليس مندهم هدي يقتبسونه ، وجل ما عندهم شبه عقلية ومناهج فلسفية . فهم يتخبطون في تلك الأقوال بلا علم ، ولا هدى ، ولا كتاب منير . وكيف يمنحهم ابن رشد الحق في تأويل النصوص الشرعية ويوجب عليهم تأويل المفات الخبرية ، وعدم حملها على ظاهرها رغم أن علمهم في الإلهيات علم باطل ناقص لا يعتمد عليه لأن الأمل الذي يبشرون عليه علومهم ، أمل فاسد غير مستمد من وحي إلهي أو كتساب

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

منزل أو رسول مرسل ، ولهذا يقول ابن تيمية :

" ... إن جميع العقلاء الذين خبروا كلام أرسطو ونويه في العلم الإلهي علموا أنهم من أقل الناس نصيبا في معرفة العلم الإلهي وأكثر الناس اضطرابا وفلا ... وكلامهم في الطبيعيات دون ذلك غالبه جيد ، وفيه باطل ... وأما كلامهم في الإلهيات ففي غاية الاضطراب مع قلته فهو لحم جمل غث ، على رأس جبل وعمر ، لا سهل غيرتقى ، ولا سمين فينتقل وهو قليل ، كثير الضلال عظيم المشقة يعرفه كل من له نظر صحيح في العلوم الإلهية فكيف يستدل بكلام مثل هؤلاء في العلم الإلهي وحالهم هذه الحال ... " (١)

ويؤكد هذا المعنى في موقع آخر بقوله :

" ... ولا ريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل ، أما النبوات فلا يعرف له فيها كلام وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جدا . وأما عامة كلام الرجل فهو في الطبيعيات والرياضيات ولهم كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمثركين . وأما كلامهم في واجب الوجود بنفسه فكلام قليل جدا مع ما فيه من الخطأ ... " (٢)

وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله - تعالى - قليلا كثيرا خطأ فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى وسمعوا ما أخبر به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لا يمكن جسه ، والذي هو أشرف المعارف وأملها فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده ...

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٧٢ .

(٢) رد تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٤٦ .

وهم في هواهم بحسب ما يتيسر لهم من النظر في كلام أهل الملل - فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعية كابن سينا وأمثاله فكلامه لون . ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث : كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا ... " (١) .

ومما يدعو إلى الدهشة !! .. ويكشف تناقض هؤلاء المتفلسفة واضطرابهم أن ابن رشد يعطي الحق في تأويل بعض النصوص الشرعية ، كالمفاتيح الخيرية لفظة معينة من الفلاسفة بل يوجب عليهم تأويلها . وتحريف النصوص الواردة بها إيجاباً - رغم أنه قد صرح واعترف من قبل بأن العلوم الإلهية يجب أن يكون مصدرها الوحي المنزل ، وأنه لا يعتد بقول أحد من سائر البشر ، ولا يعمم من الخطأ فيها إلا الأنبياء ولهذا يقول : " ... مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به ، وليس يعمم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله - تعالى - بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء " (٢) .

فيذا كان - ابن رشد يرى في هذا النص - أن مصدر مسائل المفاتيح ونحوها من مباحث الإلهيات هو : الوحي الإلهي ، فكيف يمنح ابن رشد الفلاسفة حق تأويل المفاتيح الخيرية ونحوها ... وكيف يجعل لهم وجدهم حق تأويلها وتحريف النصوص الواردة بها دون غيرهم . أليس ذلك تناقضاً ظاهراً واضطراباً بيننا ؟ !! .

والحق أنه يلزم ابن رشد - بموجب هذا النص - أن يجعل مصدر مسائل العقيدة هو الكتاب والسنة ولين أقوال الفلاسفة ، وأهواهم الباطلة . وبمقتضى ذلك يثبت لله ما أثبت لنفسه ، وما أثبت له رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف أو تمثيل أو تكييف أو تعطيل .

والرسل ملوات الله وسلامه عليهم جاؤوا بإثبات مفصل ونفي مجمل ونصوص الكتاب والسنة وردت بإثبات المفاتيح فوصف نفسه بالحياة والعلم ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٤٧-٢٤٨ .

(٢) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ .

والقدرة ... والوجه واليد والعورة ، والعين والأصابع واليد ، والساق والقدم ونحوها ... وكذلك دلت النصوص على أنه تقوم به الأفعال الاختيارية كالنزول والمجيء والإتيان والرضى والسخط .

وقد عمد ابن رشد إلى رأي غريب عجيب في هذه الصفات وهو أنه يجيب على الجمهور - ويدخل فيهم علماء الكلام حمل تلك النصوص على ظاهرها وعدم تأويلها - أو بعبارات أدق - تحريف النصوص الواردة بها ؛ بل أكد على أن تأويل بعض النصوص الشرعية كفر في حقهم أو بدعة .

ثم عاد ليقصر حق التأويل على الفلاسفة ، فهم الذين لهم الحق في تأويل هذه النصوص وتحريفها تبعاً لأهوائهم الفاسدة .
ولو أن ابن رشد منع تأويل الصفات قطعاً ومنع تحريف النصوص الواردة بها على جميع الناس وأثبت لله ما أثبتته لنفسه ، وما أثبتته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ولا تكليف ولا تمثيل ولا تعطيل لكان موافقاً للصواب وموافقاً للطبيب من القول وإلى صراط العزيز الحميد .

- الدليل الثاني :

ومما يدل على أن ابن رشد ينكر اتصاف الباري بالصفات الخبرية ويؤلهها ويحرف النصوص الواردة بها - أنه يزعم أن نصوص الشرع التي وردت بإثبات الصفات الخبرية : كاليد والوجه ... والأفعال الاختيارية : كالنزول والمجيء ... هي من قبيل التمثيل والتخييل ، فتلك النصوص عند ابن رشد هي " أمثال مفروضة ، وخيالات مذكورة لتفهيم الجمهور معاني إلهية لاتطيقها عقولهم . وأن الجمهور - وعامة الناس لما كانت فطرهم مقمرة عن فهم المعاني الإلهية ومفاله نفسه بهذه الصفات الخبرية لتقريب تلك المعاني إلى أذهانهم .
ويزعم ابن رشد أن هذه الصفات ليست صفاتاً لله سبحانه وليستحقاً على حقيقتها ؛ بل ورد الشرع بذكرها من قبيل التخييل والتمثيل حتى يتم للجمهور التصديق بالله - تعالى :

" ... والسبب في ذلك أن المصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخييل - أعني أنهم لا يصدقون بالشئ إلا من جهة ما يتخيلونه - يعسبر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوباً إلى شئ متخيل ... " (١) .

فأله - سبحانه - لا يتمف باليد والوجه ، ... والنزول ونحوها وإنما ورد الشرع بهذه الصفات حتى يفهم الجمهور المعاني الإلهية عن طريق ضرب الأمثال والتخييل بما هو محسوس فإنه " ... لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل بل لا يتخيلون - هم - عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم ، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه - سبحانه - لهم بأوصاف تقرب من قوة التخييل ، مثل ما وصفه به من السمع والبصر ، والوجه ، وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجانس شئ من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه " (٢) .

وبعد هذا كله يمدنا ابن رشد بهذا النص الذي يعد بحق من أضرار النصوص التي تؤكد أن ابن رشد ينكر إتصاف الباري - سبحانه - بالصفات الخبرية وأنه يُحرّف النصوص الواردة بها ، ويؤولها إلى معاني أخرى ، ولكنه يوجب كتمان هذا التأويل من الجمهور ، ويقره على الفلاسفة وحدهم ، يقول ابن رشد مؤكداً هذا المعنى : " ... ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه وتعالى بوجودها في الإنسان كما قال الله سبحانه وتعالى : لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئاً بل وافتقر إلى تفهيم معان في الباري سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

(أولم يروا أننا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون) (٣)

(١) فصل المقال ، لابن رشد ، ص ٤٦-٤٧ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ص ١٩٠ . وراجع أيضاً ص ١٧١ من المصدر نفسه .

(٣) سورة يس ، آية (٧١) .

وقوله تعالى : " خلقت بيدي " (١) .

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني (٢) .

الرد على هذه الشبهة :

إذا رجعنا إلى مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية نجد فيها ردودا عظيمة على البدع المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة .

وقد رد ابن تيمية على أولئك المتفلسفة الذين زعموا أن الرسل لم يتمكنوا من بيان الحقائق الإلهية للجمهور لأن عقولهم لا تحتل ذلك فعدلوا عن التصريح بما هو الحق في نفسه إلى التمثيل والتخييل . فمثلوا لهم الحقائق الإلهية بالأمور المشاهدة وخيلوا لهم بالأمور المحسوسة . ومن ذلك الصفات الخبرية كالوجه واليدين وقد قال ابن تيمية في جوابه لهم :

" ... الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخبرية والطلبية أو لم يعلموها وإذا علموها فيما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك وإذا أمكنهم ذلك البيان فيما أن يمكن للعامة والخاصة أو للخاصة فقط . فإن قال : إنهم لم يعملوها وأن الفلاسفة والمتكلمين أعلم بها منهم وأحسن بيان لها منهم فلا ريب أن هذا قول الزنادقة والمنافقين

وإن قال : إن الرسل قصدوا ملاح عموم الخلق وعموم الخلق لا يمكنهم فهم هذه الحقائق الباطنة فخطبواهم بغير الأمثال لينتفعوا بذلك وأظهروا الحقائق العقلية في القوالب الحسية .

(١) سورة ص ، آية (٧٥) .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٥٥٠ ، ٥٥١ تحقيق د. سليمان دنيا .

إذ هذا الذي فعلته الرسل هو غاية الإمكان في كشف الحقائق لعموم النـسـوع
البشري ومقصود الرسل حفظ النوع البشري وإقامة مطحة معاشه ومعاده .

فمعلوم أن هذا قول حذاق الفلاسفة (١) .

ويرى ابن تيمية : أن من زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق
وأحسن بيانها : فهذا رنديق منافق؛ إذ أظهر الإيمان بهم باتفاق المؤمنين .
وإن قال : إن الرسل كانوا أعظم علما وبيانا؛ لكن هذه الحقائق لا يمكن
علمها أو لا يمكن بيانها مطلقا أو يمكن الأمران للخاصة .

— قلنا : فحينئذ لا يمكنكم أنتم ما عجزت عنه الرسل من العلم والبيان .

— وإن قلتم : لا يمكن علمها .

— قلنا : فأنتم وأكابركم لا يمكنكم علمها بطريق الأولى .

— وإن قلتم : لا يمكنهم بيانها .

— قلنا : فأنتم وأكابركم لا يمكنكم بيانها .

— وإن قلتم : يمكن ذلك للخاصة دون العامة .

— قلنا : فيمكن ذلك من الرسل للخاصة دون العامة .

فإن ادعوا أنه لم يكن في خاصة أصحاب الرسل من يمكنهم فهم ذلك فقد
جلوا بعض الأمم الأوائل من اليونان والهند ونحوهم أكمل عقلا وتحقيقا
للأمور الإلهية وللعبادية من هذه الأمة . فهذا من مقالات المنافقين الرنادقة
إذ المسلمون متفقون على أن هذه الأمة خير الأمم وأكملهم وأن أكمل هذه الأمة
وأفضلها هم سابقوها .

وإذا سلم ذلك لأعلم الناس بالسابقين وأتبعهم لهم : هم أهل الجديث
وأهل السنة (٢) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج٤ ص ٩٨-٩٩ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ج١ ص ١٠١-١٠٢ وقد شنع ابن تيمية على

الفلاسفة في هذه البدعة وبين عظم شاعتها وأثرها السيء في رعية اليقين
وقلة الامتثال بما جاءت به النصوص العلمية والعملية . راجع على سبيل
المثال : درء تعارض العقل والنقل ج١ ص ٢٧٠ وبيان تلبيس الجهمية لابن
تيمية ص ٢٢٨-٢٣٠ .

الدليل الثالث :

ومما يدل على أن ابن رشد ينكر اتعاف الباري بالعفات الخيرية ويؤولها أنه حصر العفات التي ورد بها الشرع في سبع صفات : هي العلم والحياة ، والقدرة ، والإرادة والكلام ، والسمع والبصر ، ثم أرجع السمع والبصر إلى العلم .

وعدم ذكر ابن رشد لسائر العفات الأخرى التي ورد بها الكتاب والسنة دليل على أنه لا يثبت لله العفات الخيرية كالوجه ، واليد ، والعين ، والساق وكذلك لا يثبت لله الاستواء ، والنزول والمجيء ، والإتيان ونحوها ...

الرد عليه :

دعوى ابن رشد : بأن الشرع لم يصرح إلا بهذه العفات دعوى باطلية ، ونصوص الكتاب والسنة تدحض هذه الشبهة ، وتكشف زيفها ، وقد مرحت نصوص الكتاب والسنة بأكثـر من هذه الصفات فقد أثبت الله لنفسه صفة العين ، فقال تعالى : (ولتضع على عيني) (١) . وأثبت لنفسه صفة اليد ، فقال تعالى : (يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (٢) . وقال : (بل يدها مبسوطتان) (٣) .

وأثبت لنفسه صفة الوجه فقال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٤) ودلت النصوص على إثبات الأصابع لله - سبحانه - : فقد روى مسلم بسنده عن عبد الله ابن عمر بن العاص أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : ((إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصفه حيث يشاء ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اللهم معرف القلوب معرف قلوبنا علي طاعتك ...)) (٥)

(١) سورة طه ، آية ، (٣٩) (٢) سورة ص ، آية ، (٧٥) .
(٣) سورة المائدة ، آية ، (٦٤) (٤) سورة الرحمن ، آية ، (٢٧) .
(٥) رواه مسلم : (كتاب القدر) : باب تعريف الله - تعالى - القلوب كيف يشاء (ج ١٦ ، ص ٢٠٤) ورواه الترمذي : (كتاب القدر) : باب ما جاء أن القلوب بين إصبعي الرحمن (ج ٨ ، ص ٣٠٧) سنن ابن ماجه : (المقدمة : باب فيما أنكرت الجهمية) (ج ١ ، ص ٧٢ ، حديث رقم ١٩٩) .

وكذلك أثبت الله لنفسه الإتيان ، والمجيء ، يوم القيامة .

قال تعالى : ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ (١)

وقال سبحانه ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (٢)

وكذلك وردت الأحاديث الصحيحة بإثبات النزول له - سبحانه - : روى البخاري ومسلم

وغيرهما عن أبي هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :

(ينزل ربنا - عز وجل - حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى سماء الدنيا : فيقول :

من يسألني فأعطيه ، من يدعوني فأستجيب له ، من يستغفرني فأغفر له) (٣)

وقد وردت الأحاديث الصحيحة بإثبات الضحك ، والرفي ، والقنب والسخط

فإنه - سبحانه - يضحك ، ويرضى ، ويسخط ، ويفض لا كأحد من الورى .

وعن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (ضحك الله عز وجل

من رجلين قتل أحدهما صاحبه ، ثم دخلا الجنة) (٤) .

(١) سورة البقرة ، آية ، (٢١٠) .

(٢) سورة الفجر ، آية ، (٢٢) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه (كتاب التهجد : باب الدعاء والملاة من آخر الليل)

انظر : فتح الباري : ج ٣ ، ص ٢٩ ، حديث رقم : (١١٤٥) .

وكتاب الدعوات : باب الدعاء نصف الليل (فتح الباري ، ج ١١ ، ص ١٢٨ حديث

رقم (٦٣٢١) .

وزواه - أيضا - في (كتاب التوحيد : باب (يريدون أن يبدلوا كلام الله)

فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٤٦٤ حديث رقم (٧٤٩٤) .

ورواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين وقصرها : باب صلاة الليل مثنى مثنى والوتر

ركعة من آخر الليل | صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٦ ، ص ٣٦ .

ورواه أبو داود (في كتاب الصلاة باب أي الليل أفضل) ج ٢ ، ص ٣٤ حديث رقم

(١٣١٥) .

ورواه - أيضا - في (كتاب السنة (باب في الرد على الجهمية) ج ٤ ، ص ٢٣٤ حديث

رقم (٤٧٣٣) .

(٤) رواه البخاري : (كتاب الجهاد : باب الكافر يقتل المسلم ، ثم يسلم : فيسدد بعد

ويقتل | فتح الباري ، ج ٦ ، ص ٣٩ ، حديث رقم (٢٨٢٦) .

ورواه - أيضا - مسلم (كتاب الأمانة : باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر

يدخلان الجنة) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ١٣ ، ص ٣٦ .

ومما يدل علي ثبوت الرضى والسخط له سبحانه ، أن الرسول - صلى الله عليه وسلم كان يقول في صلاته :

((٠٠٠ اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ٠٠٠)) (١)

وقد ورد في حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون إلي أولي العزم من الرسل يسألونهم الشفاعة في أن يقضى في أهل الموقف فيتأخرون عنها ويقول أحدهم إن ((٠٠٠ ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ، ولا يغضب بعده مثله نفسي نفسي ٠٠٠)) (٢)

فهذه النصوص الشرعية تثبت لله - سبحانه - تلك العفات الخبرية وتدل دلالة صريحة على قيام تلك الأفعال الاختيارية بذاته تعالى . وتدحض شبهة الجهمية والمعتلة الذين ينكرون اتعافه بالعفات . وكذلك تبين بطلان قول ابن رشد أن الشرع لم يصرح إلا بسبع صفات ، وهي العفات التي تسميها الأشعرية صفات المعاني .

وأهل السنة والجماعة يشبّهون لله العفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ووصفه بها رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ، ولا تكليف ، ولا تعطيل ، ولا تأويل ، ولا تشبيه ولا تفويض . وهذا المنهج هو الذي سار عليه السلف والأئمة . ولله الحمد والمنة !!

(١) الحديث رواه مسلم بسنده من عاشره رضي الله عنها - (كتاب الصلاة : باب ما يقال في الركوع والسجود) وأوله : فقدت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليلة من الفراش فالتصمت فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان ، وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك ٠٠٠ الحديث صحيح مسلم بشرح النووي ج ٤ ، ص ٢٠٣ .

(٢) هذا الحديث جزء من حديث الشفاعة الطويل ، وقد رواه البخاري بسنده من أبي هريرة (كتاب الأنبياء باب قول الله - عز وجل - ولقد أرسلنا نوحا إللى قومه | فتح الباري ، ٦ ، ص ٢٧١ ، حديث رقم (٢٣٤٠) ورواه مسلم : (كتاب الإيمان : باب الشفاعة) صحيح مسلم بشرح النووي ج ٢ ، ص ٦٦ ، ٦٩ .

المطلب الثاني : رأى الإمام ابن تيمية في المغفات الخبرية :

رأى الإمام ابن تيمية في هذه المغفات ، رأى واضح وصريح ، فهو يشهد لله - سبحانه - المغفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، ووضعه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا المنهج هو منهج الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين ، وهو المنهج الذي وردت به نصوص المنقول ، وتتقبله العقول السليمة وتطمئن إليه النفوس المستقيمة .

وبناء على هذا ، فإن مذهب ابن تيمية في هذه المغفات هو : إثبات ما أثبتته الله لنفسه وما أثبتته له رسوله من المغفات من غير تعطيل ، ولا تأويل ، ولا تحريف ولا تكيف ، ولا تشبيه ، ولا تفويض (١) .

ويكفي في هذا المقام أن نعرف منهج ابن تيمية في هذه المغفات ، ونطبق هذا المنهج على كل معة من تلك المغفات : كالوجه ، والمورة ، والعين ، واليد ، والأصابع والباقي ، والقدم

وكذلك الإستواء ، والنزول ، والإتيان ، والمجيء ، والرض ، والسخط والضحك ، ... لأن الكلام في هذه المغفات يطول ، ولودهبنا نبين رأى ابن تيمية في كل معة من هذه المغفات وأدلتها عليه ، ... لخرجنا بذلك عما نحن بسبيله (٢) .

وقد جاهد ابن تيمية الفرق (٣) الفخالة في هذه المسألة ، وجادلهم مستدلاً على ذلك بأدلة نقلية (٤) ، وعقلية (٥) ، مبيناً أن نصوص الكتاب والسنة تؤيد قول المثبتين للمغفات عامة ، والمغفات الخبرية خاصة وتشهد له ، وأما

- (١) التفويض : هو اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنة ، دون أن يفهم منه معنى ، مع القطع بان ظاهر النص غير مراد .
- (٢) هناك رسالة علمية مستقلة في هذا الموضوع بعنوان : ((المغفات الخبرية بين الإثبات والتأويل)) حمل بها الباحث : عثمان عبد الله آدم الاشويبي على درجة الماجستير من جامعة أم القرى عام ١٣٩٨ هـ .
- (٣) يكفي أن نعلم أن هذه المسألة من أهم المسائل التي دارت في المناظرة التي حملت بين الإمام ابن تيمية ، وخصومه بسبب تأليف العقيدة الواسطية والتي يبين فيها ابن تيمية مذهب السلف في هذه المغفات ، وبين أن صرف معاني النصوص الواردة بها يسمى - في الحقيقة - تحريفاً ، وليس هو التأويل الذي دل عليه الكتاب والسنة ، ولغة العرب ، راجع / العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٣٢-١٤٢ ، ثم راجع - أيضاً - مناظرة العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٠-١٩٤ ثم راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٥-٤٦ .
- (٤) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٣٢-١٣٣ ، وراجع مجموع الفتاوى ج ٣ ، ص ١٣٣-١٣٩ ، ثم راجع الرسالة التذميرية - ضمن مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٤-١٥ .
- (٥) راجع - على سبيل المثال : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٥١-٣٦٠ .

نفاة الصفات فليس عندهم أدله نقلية يستندون عليها ، وغاية ما عندهم —
شبه عقليه ، وأوهام ذهنيه .

ويذكر ابن تيميه أن نفي هذه الصفات ، وتحريف النصوص الواردة بها —
لم يؤثر من أحد من السلف ؛ بل المأثور عنهم خلافه ، ويؤكد — أيضا — أنه
مع طول النظر ، والتمعن في تراث السلف ، وأقوالهم المأثورة أنه لم يقع
نظره على نص واحد — يدل دلالة صريحة ، أو بالقرائن على نفي الصفات الخبرية (١)

وقد بين ابن تيميه أنه يجب أن يثبت لله — سبحانه — الصفات التي وصف
الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله إثباتا بلا تمثيل ، ونزله الله تنزيها —
بلا تعطيل . وهذا المنهج يقوم على آطين ، ومثلين مغروبين :-

الأصل الأول : القول في بعض الصفات ، كالقول في البعض الآخر ، فإن كان
المخاطب من الأسماء — مثلا — الذين يقولون بأنه حي بقاء ، عليم بعلم ،
ويجعل ذلك كله حقيقه ، ثم ينازع في الصفات الخبرية : كالمحبه والرضى
والغضب ، والكراهه ، واليد ، والإستواء ، والنزول ... فيجعل هذه الصفات
مجازا ، ويؤول معانيها تأويلات فاسده : كتأويل اليد بالقدره ... والنزول
بنزول رحمته .

فالجواب أن يقال : لافرق بين ما أثبتته ، وبين ما نفيتته ؛ بل القول
في تلك الصفات التي أثبتها : كالقول في التي نفيتها .

— فإن قلت : إن إثبات الصفات الخبرية : كالوجه ، واليد ، والقدم ، والأصابع ،
والنزول ، يلزم منه التشبيه ؛ لأنه لا يفهم من هذه الصفات إلا ما يفهم —
من صفات المخلوقين ؛ فيكون وجه الله مثل وجه المخلوقين — تعالى الله
عن ذلك .

— قيل له : يجب طرد ذلك في الصفات التي أثبتها : كالحياء ، والعلم ، والقدره
والإرادة ، والسمع والبصر .
— فإن قال المخاطب : إن لمحياء وعلم ، وقدره ، ... تليق به ، كما أن
للمخلوق إرادة تليق به .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

- قيل له : كذلك له - سبحانه - وجه يليق به ، ويد ، ونزول ، وغضب .

- فإن قال المخاطب : الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام ، فيقال له والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة ، أو دفع مضرة ؛ فإن قلت هذه إرادة المخلوق ؛ قيل لك : وهذا غضب المخلوق ، والباري يغضب لا كأحد من الورى .
- فإن قال الأشعري الصفات السبع التي أثبتناها قد دل عليها دليل من العقل وأما الصفات الخبرية : كالمحبة ، والرض فلا دليل عليها ، وبيان ذلك : أن الفعل الحادث يدل على قدره ، والتخصيص دل على إداره ، والإحكام دل على العلم ، وهذه الصفات مستلزمة للحياه ، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام ، أو ضد ذلك .

وقد أجاب أهل الإثبات عن ذلك بجوابين :-

- أحدهما : أن يقال عدم وجود دليل معين عند نفاة هذه الصفات ، لا يستلزم عدم وجود مدلول معين في نفس الأمر . فإذا كانت أدلة النفاة العقلية لا تثبت هذه الصفات ، فإنها - أيضا - لا تنفيها .
ويجب على نفاة الصفات أن يقدموا أدلة تنفي الصفات الخبرية ؛ لأن النافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل ، فليس لهم أن ينفوا ذلك بغير دليل (١) .

وهيات أن يظهر النفاة بدليل صحيح على نفي الصفات عامة ، والصفات خبرية خاصة ... كيف ذلك ... !! والسمع قد دل على إثباتها ... () ولم يعارض ذلك معارض مقلي ولا سمعي ، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل ، السالم من المعارض المقاوم ... (٢)

- الثاني : أن يقال : يمكن إثبات الصفات خبرية بأدلة عقلية من جنس الأدلة التي أثبتوا بها الحياه ، والعلم ، والقدرة ، والكلام ، والسمع والبصر وبيان ذلك :-

أن يقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة ، كدلالة التخصيص على المشيئة ، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم ، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم .

فهذا الجواب يجاب به الأشاعره - ومن وافقهم - على إثبات سبع صفات

(١) انظر: الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٢١-٢٣ ، (الطبعة الرابعة - ١٤٠٥ المكتب الإسلامي .
(٢) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٢٣ .

وهي التي يسمونها صفات المعاني ، وإنكار الصفات الخبرية . (١)
 () وأما إن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ، ويقر بالأسماء :
 كالمعتزلي الذي يقول : إنه حي ، عليم ، قدير وينكسر
 أن يتعف بالحياء والعلم ، والقدرة

- قيل له : لا فرق بين إثبات الأسماء ، وإثبات الصفات .
 - فإنك إن قلت : إثبات الحياء ، والعلم ، والقدرة يقتضي تشبيها أو تجسيدا
 ؛ لأننا لا نجد في الشاهد متعفا بالصفات إلا ما هو جسم .
 - قيل لك : ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى حي ، عليم ، قدير ، إلا ما هو جسم ، فإن نفيت
 ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا للجسم ، فانف الأسماء ؛ بل وكل شيء
 لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم ،
 فكل ما يحتاج به من نفى الصفات يحتاج به نافي الأسماء الحسنى ؛ فما كان جوابا
 لذلك ، كان جوابا لمثبتي الصفات (٢) .

الاصل الثاني : القول في الصفات كالقول في الذات :

((أن يقال : (القول في الصفات كالقول في الذات) فإن الله ليس
 كمثله شيء || في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . فإذا كان له ذات حقيقة
 لا تماثل الدوات . فالذات متممة بصفات حقيقته لا تماثل سائر الصفات .

فإذا قال السائل : كيف استوى على العرش ؟ قيل له كما قال ربهم
 ومالك وغيرهما - رضي الله عنهما - الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان
 به واجب - والسؤال عن الكيفية بدمه ؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ، ولا يمكنهم
 الإجابة عنه .

وكذلك إذا قال : كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا ؟ قيل له كيف هو ؟
 فإذا قال لا أعلم كيفيته ، قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله ؛ إذ العلم

(١) انظر : الرسالة التدميرية ، لابن تيمية ، ص ٢٢ .

(٢) الرسالة التدميرية ، لابن تيمية ، ص ٢٤ ، ٢٢ . (ط - الرابعة ١٤٠٥ هـ - المكتب الإسلامي)

بكيفية المغة يستلزم العلم بكيفية الموصوف ، وهو فرع له وتاج له ؛ فكيف
تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره ، وتكليمه ، واستوائه ونزوله ، وأنست
لا تعلم كيفية ذاته .

وإذا كنت تقر بأن له حقيقة ثابتة في نفس الأمر مستوجبه لمفـات
الكمال لا يماثلها شيء ، فسمعه وبصره ، وكلامه ، ونزوله واستوائه : ثابت
في نفس الأمر ، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين
وبصرهم ، وكلامهم ، ونزولهم ، واستوائهم)) (١)

وهذا الكلام لازم للأشاعره الذين يشبهون الله - سبحانه - سبع صفات .
يسمونها صفات المعاني ، ثم ينكرون سائر الصفات التي دلت عليها نصوص الكتاب
والسنة ، فيلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمهم فيما أثبتوه ، ولو طولب أحدهم
بالفرق بين المحذور في هذا ، وهذا لم يجد بينهما فرقا .

ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض ، الذين يشبهون سبع صفات
وينفون الباقي ؛ فيوجبون فيما نفوه من الصفات خبريه إما التأويل ؛ أي
تحريف المعنى ، أو التفويض - قانون مستقيم ؛ ذلك بأنهم إذا قيل لهم : لم
تأولتم الصفات الخبرية ، وأقررتهم بالصفات السبع - علما بأن السؤال فيها
واحد ؟ بهتوا ، ولم يكن لهم جواب صحيح .

فهذا تناقضهم في السني .

وكذا تناقضهم في الإثبات ؛ فإن من تأول النصوص ، وحرف دلالتها من المعنى
الصحيح الظاهر إلى معنى من المعاني التي يشبهها ؛ فإنهم إذا صرفوا النص
من المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر ؛ لزمهم في المعنى المعروف إليه
ما كان يلزمهم في المعنى المعروف عنه .

فيإذا قالوا : تأويل محبته ، ورضاه ، وغضبه ، وسخطه ، هو إرادته للشواب والعقاب

(١) الرسالة التدمرية ، لابن تيميه ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

لزمه أن يؤول الإرادة - أيضا - إلى معنى آخر ؛ إذ كيف يؤول المحبة ، والرضى والغضب والسخط ، ولا يؤول الإرادة . والجميع قد ثبت بنصوص صريحة (١) .

وأما المثلان المضروبان ؛

فإن الله سبحانه وتعالى - أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات : من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن ، فأخبرنا أن فيها لبنا ، وعسلا ، وخمرا وماء ، ولحما ، وحريرا ، وذهبا ، وفضة ، وفاكهة ، وحورا ، وقصورا .

وقد قال ابن عباس - رضي الله عنهما - ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء .

وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها في اليوم الآخر هي موافقة في الأسماء - فقط - للحقائق الموجودة في الدنيا ، وليست مماثله لها ؛ بل بينهما من التباين ملا يعلمه إلا الله - تعالى - فذات الله صفاته لا تشبه ذات المخلوقين ، ولا صفاتهم ؛ بل بينها ، وبين ذات المخلوقين و صفاتهم بونا شاسعا ، أعظم من الفرق الذي بين مخلوقات الدنيا ، ومخلوقات الآخرة ، فذات الله صفاته تباين ذات المخلوقين ، و صفاتهم ؛ بل إن مباينة صفات الله لصفات المخلوقين أعظم من مباينة الموجودات التي في الآخرة للموجودات التي في الدنيا . (٢)

(١) انظر الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) انظر : الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٣٢ . (ط . الرابعة - ١٤٠٥ هـ)
المكتب الإسلامي) .

المثل الثاني :

أن الروح التي فينا قد وصلت بصفات ثبوتيه وسلبيه ، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج ، وتعد من سماء إلى سماء ، وأنها تقبض من البسطن وتسل منه كما تسل الشجرة من العجينة

والمقصود : أن الروح إذا كانت موجودة حية ، عالمة قادرة ، سميعة بصيره : تعد ، وتنزل وتذهب ، وتجيء ، ونحو ذلك من الصفات ، والعقول قاصرة عن تكييفها ، وتحديدتها ؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيراً ، والشيء إنما تدرك حقيقته بمشاهدته ، أو مشاهدة نظيره .

فإذا كانت الروح متعفه بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات ، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته مع اتعافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته ؛ وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه ، أو يكيّفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيّفوها .

فإذا كان من نفي صفات الروح جاحداً معطلاً لها ، ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلاً ممثلاً لها بغير شكلها ، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات ، مستحقة لما لها من الصفات - فإن الخالق - سبحانه وتعالى - أولى أن يكون من نفي صفاته جاحداً معطلاً ، ومن قاسمه بخلقة جاهلاً بـه ممثلاً ، وهو سبحانه وتعالى - ثابت بحقيقة الإثبات ، مستحق لما لـه من الأسماء والصفات (١) .

(١) انظر : الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ .

وقد أورد ابن تيمية الأدلة النقلية والعقلية التي تدل على إثبات اليبين (١) لله - سبحانه ، والإستواء (٢) ، والنزول (٣) ، والفرج والرفي ، والفضب ، والمحبة ، والبغض ، والوجه (٤) .

وفي الختام يقرر ابن تيمية أنه إذا جاء المسترشد المستهدي يسأل من هذه الصفات فإنه يجب أن يصرح له المسئول بالحق الذي دل عليه الكتاب والسنة ، وأن يبين له مذهب السلف في هذه الصفات . ولا يجوز - بحال من الأحوال - كتمان ذلك (٥) ، لأنه من العلم الذي بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم ؛ وكتمان العلم ذنب قد توعد الله عليه في قوله تعالى :-

﴿ ... إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ (٦)

-
- (١) راجع : الرسالة الحمويه - فمن مجموع الفتاوى - لابن تيمية - ج ٥ ، ص ٨٧ ، ٨٩ .
 - (٢) راجع المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ٢٧ ، ٢٩ .
 - (٣) راجع : الرسالة المراكشية - فمن مجموع الفتاوى ، لابن تيمية - ج ٥ ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .
 - (٤) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .
 - (٥) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٦٦ .
 - (٦) سورة البقرة ، آية ، (١٥٩) .

وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - (من سئل عن علم يعلمه
فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار) (١) .

وبناء على هذا فإن ابن تيمية يرى أنه يجب إثبات هذه الصفات
لله - سبحانه - من غير تعطيل ، ولا تحريف ، ولا تكييف ، ولا تشبيه
ولا تفويض ؛ وأن ذلك هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة ، ثم
يرى ابن تيمية وجوب التعرّيج بذلك للأسائل المسترشدة .

وأما ابن رشد فإنه يخالف ابن تيمية في ذلك مخالفة صريحة ؛
لأنه يرى أن الحق هو نفي هذه الصفات ، وتأويلها ، وتحريف النصوص الواردة
بها ؛ ولكن ابن رشد يوجب كتمان ذلك التأويل عن العامة ، وجمهور الناس
فهؤلاء يجب عليهم حملها على ظاهرها ، وعدم تأويلها .

ومما سبق يتضح لنا فساد مذهب ابن رشد في الصفات الخبرية
ورد الإمام ابن تيمية عليه ، وتقرير المذهب الحق في تلك الصفات : الموافق
لما جاءت به نصوص الكتاب والسنة ، ولله الحمد والمنسـه !!

(١) سنن أبي داود (كتاب العلم : باب كراهية منع العلم) ج ٣ ، ص ٣٢١
صحيح الترمذي بشرح ابن العربي و أبواب العلم - باب ما جاء في كتمان
العلم (ج ١٠ ، ص ١١٨ .
سنن ابن ماجه (المقدمة - باب من سئل عن علم فكتمه) ج ١ ،
ص ٩٦ ؛ حديث رقم (٢٦١) .